

D. Otto Procksch
Petrus u. Johannes
dei
Marcus u. Mattheus



Class

226R

Book

P942

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning



Petrus und Johannes

bei

Marcus und Matthäus

von

D. Otto Procksch

o. Professor der Theologie in Greifswald



15/60

Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1920

226 R

P942

74032

RECEIVED OCT 1950
YASRELL
BY W. W. W.

Dem treuen Freunde

D. Julius Kögel

zugeeignet

Vorwort.

Ein Vorwort soll kein Vorhang sein, auf dem Hauptfiguren und Hintergrund des Themas aufgemalt sind, die Szene selbst vorwegnehmend. Ein Vorwort hat nur dann ein Recht, wenn es den persönlichen Anteil des Verfassers an seinem Buche zum Ausdruck bringt.

Jeder Theolog wird sich Christi Bild auch in wissenschaftlicher Arbeit einmal zum Gegenstand wählen. Dennoch wird jemand, dessen Berufsgebiet nicht das Neue Testament ist, mit einer Arbeit aus diesem Gebiete nur zurückhaltend empfangen werden. Wäre das Ergebnis gesucht, so bliebe es auch besser unbeachtet. In diesem Falle ist es aber nicht gesucht, sondern gefunden; es hat sich mir in jahrelanger Arbeit aufgedrängt. So wage ich, es zu veröffentlichen. Ist es richtig, so wird es für die neutestamentliche Theologie nicht unfruchtbar sein.

Das Buch ist als ein Dankeszeichen für kostbare Jahre dem Freunde gewidmet, mit dem mich bei aller Verschiedenheit im Einzelnen theologische Gemeinschaft im Ganzen verbindet. Daneben schulde ich Herrn Verlagsbuchhändler Mohr besonders herzlichen Dank dafür, daß er es infolge freundlicher Vermittlung durch Herrn Geheimrat D. Lütgert in Halle trotz schwerer Zeit im Buchgewerbe in Verlag genommen hat.

W. p.

Inhalt.

	Seite
A. Einleitung	1
B. Die Quellen	9
I. Die synoptische Grundschrift	9
1. Übersetzung	9
a) Der galiläische Kreis	9
b) Der Kreis der Wanderungen	15
c) Der Jerusalemer Kreis	22
2. Der Bestand	32
a) Der galiläische Kreis	33
b) Der Kreis der Wanderungen	43
c) Der Jerusalemer Kreis	50
3. Das synoptische Verhältnis	60
a) Matthäus	62
b) Marcus	69
c) Lucas	77
4. Charakterzüge	86
a) Der Grundriß	86
b) Das Christusbild	98
5. Der petrinische Ursprung	109
II. Die Sonderquelle	131
1. Übersetzung	131
a) Der galiläische Kreis	131
b) Der Kreis der Wanderungen	136
c) Der Jerusalemer Kreis	144
2. Der Bestand	152
a) Der galiläische Kreis	153
b) Der Kreis der Wanderungen	163
c) Der Jerusalemer Kreis	175
3. Das literarische Verhältnis	187
a) Die Einzelstücke	187
b) Marcus und Matthäus	195
c) Johannes	206
d) Paulus	226

4. Charakterzüge	239
a) Der Aufbau	240
b) Das Christusbild	249
5. Der johanneische Ursprung	259
C. Marcus und Matthäus	275
I. Marcus	276
1. Lebensgang	276
2. Schrifttellertum	284
II. Matthäus	292
1. Das Selbstzeugnis	292
2. Die Echtheit	305
Quellenregister	314

Verbesserungen.

- S. 19 3. 19 ist Mc. 9, 1 als synoptisch nachzutragen.
 S. 34 3. 21 I. Mt. 3, 17. Mc. 1, 11 statt Mt. 3, 11. Mc. 1, 17.
 S. 41 3. 34 I. Mc. 4, 3—25 statt Mc. 4, 2—25.
 S. 53 3. 22 I. Mc. 12, 35—37 statt Mc. 6, 35—37.
 S. 55 3. 1 I. 24, 32—35. Mc. 13, 28—31 statt 24, 28—31. Mc. 13, 32—35.
 S. 55 3. 25—27 ist der Satz zu streichen.
 S. 161 3. 32 I. Mt. 15, 39 statt Mt. 14, 39.
 S. 168 3. 22 I. Mc. 9, 2^b statt Mc. 17, 2^b.
 S. 172 3. 35 I. 9, 41—49 statt 9, 47—49.
 S. 176 3. 21 I. Mc. 11, 9^a statt Mt. 11, 9^a.

A. Einleitung.

Das Bild Christi ist ein Glaubensbild. Seine Figur steht im Mittelpunkt der Weltgeschichte. Seine Macht erschöpft sich nicht in seinem irdischen Leben, auch nicht in seinem Zeitalter; sie umspannt alle Zeiten nach ihm bis zum jüngsten Tage. Durch Christi Person ist die Welt in zwei Teile zerfallen, zeitlich und innerlich; er hat in Wirkung und Gegenwirkung die Geschichte angezogen und abgestoßen; die Christenheit und ihr Widerspiel sind die zwei größten Gegensätze, welche die Geschichte der Menschheit kennt, so oft die Absolutheit dieser Kluft auch verkannt wird. Nie werden sich Christentum und Welt wiederfinden, wenn nicht die eine Macht sich selbst aufgibt und in der anderen aufgeht. Das läßt sich im äußeren Rahmen der Weltgeschichte beobachten, wo die christlichen Völker trotz aller Kämpfe eine geistige Einheit gegenüber den heidnischen bilden, auf der der Gang der geistigen Entwicklung ruht, zu der er sich hinbewegt. Viel mehr noch aber tritt die trennende Macht Christi in der geistigen Innenwelt, in der Verfassung des Gemüts der Menschen hervor. Je nach Art und Grad der Anziehung oder Abstoßung, die Christus ausübt, richtet sich der Charakter der Menschen bei hoch und niedrig, groß und klein. Darum ist es unmöglich, ein Bild der Urgestalt Christi zu entwerfen, das nicht im Glauben oder Unglauben subjektiv aufgefaßt würde. Nur wer dessen gewiß ist, daß in Christi Wirklichkeit der Gegensatz von objektiver Macht und subjektiver Auffassung aufgehoben ist, kann demnach hoffen, daß Christi Bild in Wahrheit erkennbar ist.

Die Erkenntnis Christi vollzieht sich im Glauben, nicht in der wissenschaftlichen Forschung. Doch wenn der Christusglaube auch im Wesensgrunde Kraft ist, in der Christus im Gläubigen lebendige Wirkungen hervorbringt, so fordert er doch Klarheit auch über Christi Stellung innerhalb der Geschichte. Er kann nicht darauf verzichten, Christi Gestalt, wie sie sich geschichtlich gab, wenn auch nur annähernd, aus den Quellen wiederzuerkennen. Daher entspricht

die Forschung nach dem geschichtlichen Bilde Christi einer Forderung des Christusglaubens. Freilich das Leben Jesu selber, in seinem letzten Grunde, ist der Forschung unzugänglich, auch wenn der Bestand der Überlieferung ganz einheitlich gedeutet werden müßte. Denn für den Glauben ruhen die Wurzeln dieses Lebens in der Ewigkeit, es ist im Kern ohne Analogie unter den übrigen Menschen, also der Wissenschaft nicht erreichbar. Darum sollte man lieber nicht von Leben-Jesu-Forschung reden, sondern von Darstellung des Christusbildes in der Geschichte. Doch ergibt sich auch bei dieser Fassung sofort eine neue Schwierigkeit. Zwar die vier Evangelien müssen jeder Forschung nach der Urgestalt Christi als Quellenbücher zugrunde liegen; es ist hoffnungslos, nach besseren Quellen zu suchen. Doch wegen der Eigenart unsrer Evangelien sind wir kaum imstande, das Bild Christi im Zeitrahmen chronologisch zu entrollen. Die Gesichtspunkte, nach denen Jesu Wirksamkeit bei den Synoptikern wie bei Johannes entworfen ist, sind trotz des zeitlichen Rahmens nicht zeitlicher, sondern sachlicher Art. Inhaltlich aber ist das Christusbild der Synoptiker mit dem johanneischen zum Zweck einer geschichtlichen Gesamtaufassung gleichfalls nicht unmittelbar im wissenschaftlichen Urteil, ohne daß ein Glaubensurteil hinzutritt, zu verschmelzen. Denn in beiden Fällen handelt es sich nicht um einfache Geschichtsüberlieferung, sondern wieder um ein Glaubensbild. Es wäre verkehrt zu meinen, daß Jesu Gestalt bei den Synoptikern ein Geschichtsbild ergäbe, bei Johannes dagegen ein Glaubensbild, so daß für die geschichtliche Forschung nur die Synoptiker, nicht aber Johannes maßgebend sei. Vielmehr enthalten die synoptischen Evangelien ebensogut Glaubensbilder von Jesus wie das Johannesevangelium; und gerade in neuer Zeit hat man den Zusammenhang mit johanneischen Gedanken mehr und mehr anerkannt. Schon bei jedem der einzelnen Synoptiker enthält das Christusbild ein persönliches Glaubenszeugnis, dient das Gemälde ebenso der Erkenntnis Christi wie der Erkenntnis des Glaubens des Evangelisten. Sind diese Glaubensbilder einander ähnlich, so ist nun das johanneische im Verhältnis zu ihnen von größter Eigenart. Haben jene ihren Ausgangspunkt im irdischen Christus, so hat ihn Johannes im auferstandenen Christus, der in seinen Jüngern kraft eines verborgenen Lebenszusammenhangs ewiges Leben hervorbringt. Das Wunderbare ist, daß sich die Glaubensbilder bei den Synoptikern und bei Johannes nicht widersprechen, sondern ergänzen, wodurch sich ihre

Echtheit gegenseitig bewährt. Doch erkannt wird diese Echtheit wieder nur im Glauben des Betrachters, sofern er selbst vom Christusglauben muß ergriffen sein.

Der Gang der Forschung nach dem Leben Jesu während der letzten anderthalb hundert Jahre, wie Albert Schweitzer¹⁾ ihn geschildert hat, zeigt Christi Bild in mannigfacher Form und in verschiedenem Lichte. Diese Verschiedenheit angesichts der immer gleichen Quellen, die während dieses Zeitraums nur unwesentlich vermehrt worden sind, erklärt sich, abgesehen von der verschiedenen Glaubensstellung des Zeitalters und der Person der einzelnen Forscher, aus der verschiedenen Bewertung der vier Evangelien. Je nachdem die Eigenart der Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander erklärt wird, empfängt das aus ihnen geschöpfte Christusbild seine besondere Eigenart; und so spiegelt sich Christi Gestalt in jeder Darstellung, obwohl sie aus denselben Quellen schöpft, verschieden wieder. Auf der einen Seite steht hierbei das Verhältnis zwischen den Synoptikern und Johannes in Frage, auf der andern das Urteil über die Quellen, die diesen Büchern, insonderheit den synoptischen, wieder zugrunde liegen. Wir haben gesehen, daß alle vier Evangelien Glaubenszeugnisse sind. Daraus folgt aber nicht, daß sie als solche für die geschichtliche Forschung nach der Urgestalt Christi unzureichend wären, da vielmehr Christi Gestalt gar nicht anders als im Glauben geschichtlich erfasst werden kann. Haben Synoptiker und Johannes beide je nach ihrer Art Glaubensbilder von Jesus entworfen, so ist durch sie die geschichtliche Erkenntnis Jesu nicht unmöglich gemacht, sondern im Gegenteil erst ermöglicht. Nur der Unglaube muß stets und allerzeiten Christi Bild verzeichnen. Wie aber die Synoptiker so gut als wie Johannes Glaubensbilder bringen, so bringt andererseits Johannes ebenso gut wie sie Gesichtsbilder von größtem Werte. Der synoptische Zeitrahmen vom angenehmen Jahr des Herrn (Lc. 4, 19) entspricht zum Beispiel den Ereignissen weniger als der johanneische, der an die großen Feste anknüpft, wobei im ganzen drei Passahfeste unterschieden werden, die Jesus in Jerusalem verbracht hat. Und auch der Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum, der schließlich zur Krisis führte, ist bei Johannes viel deutlicher in seiner Entwicklung herausgearbeitet als bei den Synoptikern. Diese Klarheit der Hauptlinien bei Johannes entspringt

¹⁾ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung² 1913.

nun außer der Großartigkeit der Konzeption auch der Einheitlichkeit der Quellen. Denn wenn auch das vierte Evangelium nicht frei von Wiederholungen und Widersprüchen ist, so ist es doch in allen seinen Teilen aus dem gleichen Geiste geboren. Dagegen haben die Synoptiker zu ihren Quellen ein viel looseres Verhältnis. Genauere Betrachtung zeigt, daß kein einziger dieser drei ein Evangelium ohne Fugen und Nähte geschaffen hat, so daß die Quellen in seinem Geiste zu einer vollen Einheit umgegossen wären. Sondern trotz ihrer verschiedenen Fähigkeit im Gruppieren, die am größten bei Matthäus, am geringsten bei Lucas ist, lassen sie alle gleichermaßen noch in ihre Quellen hineinschauen. Es ist wie bei einem Strom, der sich aus Flüssen von verschiedenfarbigem Wasser bildet, die auch nach der Vereinigung noch in ihrer Sonderart erkennbar sind, ehe sie dem ungeübten Auge entschwinden.

Wenn wir in jedem Evangelium ein Glaubensbild Christi haben, das die eigentümliche Form erkennen lehrt, in der Christus von den einzelnen Evangelisten aufgefaßt worden ist, so wiederholt sich dieselbe Erwartung bei den Quellen, die sie etwa verwerten. Auch in den Quellen können wir nicht eine glaubenslose Photographie des „geschichtlichen Christus“ erwarten, die nicht durch das innere Auge der Seher gegangen wäre. Sondern auch hier müssen Glaubensbekenntnisse vorliegen, wenn das Bild Christi treu sein soll. Wie nicht der Photograph, sondern nur der Künstler, durch dessen Seele es gegangen ist, ein Bild in seiner geistigen Wirklichkeit aufzufassen vermag, so ist Christi Gestalt gegenüber der Glaube dieser künstlerische Sinn. Auch wenn wir die Apostel selber aus den Quellen reden hörten, könnten sie nicht anders als Glaubensbilder geben. Und je größer die Mannigfaltigkeit, desto mächtiger die Einheit, die alles zusammenhält. Sollte es sich demnach bewähren, daß hinter unsern Evangelien wiederum Quellen liegen, so wäre das kein Verlust, sondern ein Gewinn für die theologische Erkenntnis. Denn der Reichtum der ältesten christlichen Glaubenswelt würde sich vor unsern Augen vergrößern, und dennoch bleibt die Gestalt Christi sich selber gleich. Und je gewisser die Erkenntnis wird, daß alle diese Einzelformen ihre Verwandtschaft durch die im Glauben erfaßte gemeinsame Urgestalt haben, desto mehr wächst die Überzeugung von der objektiven Größe dieser Urgestalt in der Geschichte. Doch auch abgesehen von diesem theologischen Ertrage der Quellenforschung wächst ja aus der Vermehrung der Quellen der Geschichte Jesu eine

vergrößerte Erkenntnis seiner Figur innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit seines Zeitalters. Indem sich innerhalb der Schrift eines Synoptikers das synoptische Verhältnis gewissermaßen wiederholt, gewinnt die stereoskopische Plastik der gemeinsamen Überlieferung. Der geschichtliche Umriss des Lebens Jesu Christi, der ohne die Annahme verschiedener Quellen innerhalb der einzelnen Synoptiker so manches Dunkle enthält, dessen Züge bisweilen so verwirrt erscheinen, wird oft klarer, wenn wir in manchen Erzählungen Varianten desselben Ereignisses vor uns haben.

Die synoptische Frage sucht mit Hilfe der Untersuchung über das gegenseitige Verhältnis der drei älteren Evangelien zu den letzten Quellen unsrer geschichtlichen Erkenntnis hinabzusteigen. Ihre Geschichte seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts ist sehr lehrreich für die Geschichte des theologischen Denkens überhaupt. Doch so mannigfach auch ihre Ergebnisse für die theologische Anschauung gewesen sind, so hat sie doch auch für die Geschichtsforschung, wenn auch in sehr langsamem Wachstum, Früchte gezeitigt, die von bleibendem Werte sind. Ohne jeden Zweifel ist jeder der drei Evangelisten nicht nur ein religiöser, sondern auch ein schriftstellerischer Charakter gewesen, der seine Eigenart gegenüber seinen Quellen vollständig zu wahren weiß. Darum wird es stets unmöglich sein, ein Evangelium in lauter ältere Evangelien restlos aufzulösen, so daß wir der Persönlichkeit des sammelnden Schriftstellers entraten könnten. Matthäus, Marcus, Lucas sind vielmehr lebendige Figuren von Fleisch und Blut, die jede ihr Eigenstes haben, das sich nirgends wiederholt. So wird die Forschung nach ihrer Eigenart und ihrem Umkreis niemals ruhen, auch wenn man nicht das Augenmerk nur darauf richtet, ihre Überlieferung zu studieren. Doch neben dem Verlangen, diesen Menschen selbst näher zu kommen, wird nie die Frage schweigen, aus welchen Quellen sie schöpfen. Dabei ist es gleichgültig, ob sie selbst Apostel waren oder nicht. Denn auch ein Apostel, wenngleich unmittelbarer Augenzeuge Christi, kann dennoch bei der Niederschrift seines Zeugnisses außer eigenen Aufzeichnungen auch Überlieferungen anderer benützt haben, denen er Giltigkeit zuschrieb. Freilich wird man dann erwarten müssen, daß er seinen Gewährsmännern die gleiche Zeugniskraft zuschrieb wie seiner eigenen Erinnerung. Aus der Quellenforschung in den Synoptikern haben nun wenigstens zwei Ergebnisse bleibende Bedeutung erlangt, auch wenn sie nicht gleichermaßen von jedem anerkannt sind, was in der

Geschichte der Wissenschaft ja niemals ganz der Fall ist. Einmal gilt als Grundlage unsrer drei ersten Evangelien eine gemeinsame Erzählung von Jesu Auftreten bis zu seinem Tode, aus dem er aufersteht. Und ferner nimmt man eine Quelle an, die vorzüglich Sprüche und Reden Jesu enthielt, aber doch nicht ganz frei von erzählenden Stücken war. Über Umfang und Einheitlichkeit dieser beiden Hauptquellen aber sind die Meinungen geteilt.

Wir dürfen also von dieser Voraussetzung ausgehen, um auf ihr weiterzubauen. Marcus nun, dessen Evangelium den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung bildet, gilt heute meist als Träger der Haupterzählung, während sein Verhältnis zur Redequelle umstritten ist. Hierbei nimmt Zahn an, daß Matthäus sein Gewährsmann war, nur daß er den größten Teil des matthäischen Redestoffes wegließ; Bernhard Weiß schreibt ihm Kenntnis der selbständigen Redequelle zu, die hauptsächlich Matthäus verwertete. Wellhausen und Harnack stellen ihn ganz unabhängig der Redequelle gegenüber, wobei Wellhausen sein Evangelium für älter hält als diese, Harnack für jünger. Die Einheitlichkeit des Marcusevangeliums galt im allgemeinen für erwiesen; auch wenn man eine ältere Form von späteren Zutaten unterschied, betraf diese Annahme meist Kleinigkeiten, die am Hauptergebnis nicht viel änderten. Der Vergleich zwischen Marcus und Matthäus mußte diese Auffassung begünstigen; denn bei Matthäus findet sich der Stoff des Marcusevangeliums in Bausch und Bogen wieder, einige kleinere Stücke abgerechnet. Der Vergleich zwischen Marcus und Lucas mußte freilich ein andres Bild ergeben. Denn zwar in der synoptischen Haupterzählung lag die Abhängigkeit des dritten Evangelisten von Marcus sprachlich und sachlich ziemlich klar zutage. Um so auffälliger war es, daß bei Lucas große Stücke des Marcusevangeliums fehlten. Man suchte sich mit dieser Beobachtung gewöhnlich dadurch abzufinden, daß man annahm, Lucas habe die betreffenden Stücke zwar wohl gekannt, aber aus irgend welchen Gründen, mochten sie aufzufinden sein oder nicht, gestrichen. Bedenken gegen diese sonderbare Annahme, bei der Lucas wahre Perlen aus seiner Überlieferung ausgeschieden hätte, sind scheinbar nur selten laut geworden. Erst Spitta gab der Frage prinzipiell eine neue Wendung. Er legte zur Erforschung der synoptischen Grundschrift nicht Marcus, sondern Lucas zugrunde und fand, daß bei Lucas der synoptische Grundriß am reinsten erhalten sei. Die zahlreichen Stücke, die Lucas gegenüber Marcus und

Matthäus nicht bringe, habe er nicht gestrichen, sondern nicht gekannt. Und so unternimmt es Spitta, die synoptische Grundchrift von Lucas aus wiederzugewinnen.

Mich haben langjährige Beobachtungen und Studien zu dem gleichen Ergebnisse geführt. Die Urgestalt des Synopticons ist wirklich zwar nicht sprachlich, aber stofflich, bei Lucas am besten erhalten. Es läßt sich nach Ausscheidung der nicht synoptischen Stücke aus dem dritten Evangelium, die hauptsächlich, aber nicht durchweg der Redequelle angehören, ein Grundriß gewinnen, der ein einheitliches und geschlossenes Evangelium enthält. Die Stücke bei Marcus, die bei Lucas fehlen, sind für den synoptischen Grundriß völlig entbehrlich und oft genug störend. Oft sind auch Elemente vermutlich gleicher Herkunft mit dem synoptischen Faden innig verschlungen; ihre Ablösung gelingt aber vielfach durch Beobachtung des rein lucanischen Bestandes. Spitta hält nun diese marcomatthäischen Stücke für Nachträge von untergeordneter geschichtlicher Bedeutung. In Wirklichkeit enthalten aber diese vermeintlichen Zutaten ein altes Evangelium von großer Schönheit und Eigenart. Also ist das Marcusevangelium zwar eine bewußte Schöpfung von starker erzählerischer Kraft und Lebhaftigkeit; doch ist es nicht aus einem Guß. Vielmehr wie vor Matthäus mehrere Quellen liegen, aus denen er schöpft, von denen eine unser Marcusevangelium war, so liegen wiederum vor Marcus zwei alte Überlieferungsquellen, die er miteinander verschmolz. Die eine ist die synoptische Grundchrift, die Lucas noch in unvermischter Gestalt gekannt hat; die andre ist eine Sonderquelle, die bisher als einheitliches Evangelium noch nicht erkannt worden ist.

Zur Klarstellung dieses Tatbestandes gilt es nun zuvörderst, die zwei Hauptquellen des Marcusevangeliums voneinander zu lösen und gesondert zu veröffentlichen. Beim Synopticon ist dies bisweilen unter Zuhilfenahme von lucanischen Parallelstellen geschehen; denn die Verschlingung des Synopticons mit der Sonderquelle durch Marcus hat öfter zur Veränderung von Kopfstücken, aber auch von Umstellungen anderer Art geführt; auch sind manche synoptische Elemente der neuen Verbindung zum Opfer gefallen. Besonders gilt dies von der Leidensgeschichte, wo deshalb zur Verdeutlichung der ursprünglichen synoptischen Anlage öfter zu Lucas gegriffen worden ist.¹⁾

¹⁾ Diese Stücke sind in der Übersetzung halbfett gedruckt.

Umgekehrt scheint Marcus der neuen Verbindung zuliebe auch aus der Sonderquelle manche Stücke ausgeschieden zu haben, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhange unentbehrlich waren. Es besteht nun ein Recht zu der Vermutung, daß von Matthäus, der unser gegenwärtiges Marcusevangelium gekannt hat, die Sonderquelle außerdem noch in ihrer ursprünglichen Gestalt verwertet wurde. Denn manche Stücke des Matthäusevangeliums, deren Herkunft bisher nicht hat festgestellt werden können, erinnern sprachlich und sachlich an die Sonderquelle, so daß sie zu ihrer Ergänzung verwertet worden sind.¹⁾ Der Übersetzung folgt die Feststellung des Bestandes der beiden Quellen auf grund der wissenschaftlichen Analyse, die auf die Entflechtung der synoptischen Grundschrift aus der Sonderquelle gerichtet ist. Weiter gilt es, das literarische Verhältniß jeder der Quellen innerhalb der altewangelischen Literatur darzulegen. Hierbei zeigt sich eine deutliche Berührung des Synopticons mit der petrinischen Literatur, während die Sonderquelle mit der johanneischen Überlieferung verwandt ist. Die Schilderung der Charakterzüge beider Evangelien weist in dieselbe Richtung. Diese Beobachtung führt endlich zur Frage nach dem Ursprung unsrer zwei Quellen. Wenn hier Petrus und Johannes als die Gewährsmänner der zwei alten Evangelien angenommen sind, so will diese Vermutung natürlich mit Vorsicht geäußert und aufgenommen sein. Aber es schien mir erlaubt zu sein, dem Kinde einen Namen zu geben, der die Herkunft veranschaulicht und auf Grund der literaturgeschichtlichen Untersuchung gewonnen, also nicht aus der Luft gegriffen ist. Zum Schluß besteht die Aufgabe, die Figuren von Marcus und Matthäus zu den beiden Evangelien, die nach ihnen heißen, in ein geschichtlich denkbares Verhältniß zu setzen.

¹⁾ Diese Stücke sind in der Übersetzung gesperrt gedruckt.

B. Die Quellen.

I. Die synoptische Grundschrift.¹⁾

1. Übersetzung.

a) Der galiläische Kreis.

^{Mc. 1, 1} Wie geschrieben steht im Propheten Jesaja: ³ „Horch, es ruft in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Pfade eben!“ ⁴ — so trat Johannes der Täufer auf in der Wüste und predigte Bußtaufe zur Vergebung der Sünden. ⁷ Und er predigte also: Hinter mir kommt einer, der stärker ist als ich, dem ich nicht wert bin, gebückt den Schuhriemen zu lösen. ⁸ Ich habe euch mit Wasser getauft; er aber wird euch mit heiligem Geiste taufen.²⁾ ⁹ In jenen Tagen begab sich's, daß Jesus von Nazaret in Galiläa kam und sich von Johannes im Jordanfluß taufen ließ. ¹⁰ Und als er aus dem Wasser stieg, da sah er, wie der Himmel zerriß und der Geist gleich einer Taube auf ihn herabkam. ¹¹ Und eine Stimme erging aus dem Himmel: ^{Ec. 3, 22} „Du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt!“³⁾ ^{Mc. 1, 12} Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste. ¹³ Und er war in der Wüste vierzig Tage lang, versucht vom Satan und lebte unter den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm. ^{Ec. 4, 14f.} Und Jesus kehrte in Kraft des Geistes nach Galiläa zurück und das Gerücht erging in der ganzen Umgegend über ihn. ¹⁵ Er selber aber lehrte in ihren Synagogen, vielgepriesen von allen.

^{Ec. 4, 31} Und dann begab er sich nach Kapernaum, einer Stadt in Galiläa, und er lehrte die Leute an den Sabbaten. ³² Und sie erstaunten über seine Lehre; denn sein Wort erging in Kraft. ^{Mc. 1, 23} Und da war in ihrer Synagoge ein Mensch, der hatte

¹⁾ Zugrunde liegt der Text von Marcus. Die Stücke aus Matthäus sind gesperrt gedruckt, die Stücke aus Lucas halbfett.

²⁾ cf. Act. 1, 5.

³⁾ So nach Ec. 3, 22 Dabeff.² 1r Just al.

einen unreinen Geist und schrie: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesu von Nazaret? Du bist gekommen, uns zu vernichten. Wir wissen, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes! ²⁵Da fuhr ihn Jesus an: Verstumme und fahr aus ihm. ²⁶Und der unreine Geist riß ihn und fuhr mit lautem Schrei aus von ihm. ²⁷Und alle entsetzten sich, so daß sie sich unterredeten und sagten: Was ist das? Eine neue Lehre in Kraft gegründet? Sogar den unreinen Geistern gebietet er, daß sie ihm gehorchen. ²⁸Und die Kunde von ihm erscholl alsbald überall hin im ganzen Umkreis von Galiläa.

¹²⁹Und wie sie aus der Synagoge traten, begaben sie sich ins Haus Simons und Andreas mit Jacobus und Johannes. ³⁰Die Schwiegermutter Simons aber lag fieberkrank, und sofort erzählten sie ihm von ihr. ³¹Da trat er herzu, faßte sie bei der Hand und richtete sie auf. Und das Fieber verließ sie, und sie konnte sie bedienen. ³²Spät abends aber, als die Sonne untergegangen war, brachten sie zu ihm alle Kranken und Besessenen, ³³und die ganze Stadt drängte sich vor der Türe. ³⁴Und er heilte viele, die von mancherlei Krankheiten geplagt waren, und trieb viele Dämonen aus und verbot den Dämonen zu reden; denn sie erkannten ihn.⁴⁾ ³⁵Frühmorgens aber, noch tief im Grau der Nacht, stand er auf, ging fort und entwich an einen wüsten Ort, und dort betete er. ³⁶Simon aber und seine Gefährten gingen ihm nach, und als sie ihn fanden, sprechen sie zu ihm: Alle suchen dich. ³⁸Er aber spricht zu ihnen: Auf, wir wollen anderswohin in die Nachbarsfleck, damit ich euch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen. ³⁹Und so kam er predigend in ihre Synagogen durch ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.⁵⁾

¹⁴⁰Da trat zu ihm ein Aussätziger, flehte ihn an, fiel ihm zu Füßen und sprach zu ihm: Wenn du willst, kannst du mich rein machen. ⁴¹Und es erfaßte ihn Erbarmen, er streckte die Hand aus, ergriff ihn und sprach: Ich will's, sei rein. ⁴²Da fiel der Aussätzige von ihm ab, und er ward rein. ⁴³Er aber grollte ihn an, trieb ihn fort ⁴⁴und sprach zu ihm: Sag niemand etwas, sondern mach dich fort und zeige dich dem Priester und bring das Reinigungsoffer, das Mose geboten hat, zum Zeugnis für sie. ⁴⁵Als der aber fortgegangen war, begann er die Sache laut zu erzählen und kund zu machen,

⁴⁾ BCL al + τὸν χριστὸν [αὐτὸν] εἶναι.

⁵⁾ Sålischlich streicht J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 151 A. 1 καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλον; denn gerade der Exorcismus ist charakteristisch für das Synopticon.

so daß er keine Stadt mehr öffentlich betreten konnte, sondern draußen in wüster Gegend blieb, und von allenthalben kamen sie zu ihm.

²Nach geraumer Zeit kam er einmal wieder nach Kapernaum, und es wurde bekannt, daß er wieder zu Hause sei. ²Und eine große Menge kam zusammen, so daß sie nicht einmal den Tür-
eingang frei ließen, und er verkündete ihnen das Wort. ³Da kommen welche, die bringen zu ihm einen Gichtbrüchigen, von viere
getragen. ⁴Und weil sie ihn wegen der Menschenmenge nicht heran-
bringen konnten, deckten sie das Dach ab, wo er war, machten ein
Loch und ließen das Bett, wo der Gichtbrüchige lag, hinab. ⁵Da
nun Jesus ihren Glauben sah, spricht er zu dem Gichtbrüchigen:
Kind, deine Sünden sind vergeben. ⁶Es saßen aber welche von den
Schriftgelehrten dabei, die überlegten im stillen: ⁷Wie kann der
Mann so reden? Der lästert ja; wer kann Sünden vergeben als Gott
allein? ⁸Jesus aber merkte sofort im Geiste, daß sie so bei sich
überlegten, und spricht zu ihnen: Was überlegt ihr da in euerm
Herzen? ⁹Was ist leichter, zu einem Gichtbrüchigen sagen: Deine
Sünden sind vergeben? oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett
und geh fort? ¹⁰Auf daß ihr aber wisset, daß der Menschensohn
Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben, spricht er zum Gicht-
brüchigen: ¹¹Dir sage ich: Steh auf, nimm dein Bett und geh nach
Haus! ¹²Und der stand auf, und sogleich das Bett vor aller Augen
aufnehmend, ging er fort, so daß alle sich entsetzten und Gott priesen
und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen.

¹³Und er ging [wieder]⁶⁾ nach dem Strande, und die ganze
Menge kam zu ihm, und er lehrte sie. ¹⁴Im Vorbeigehen aber sah
er Levi, den Sohn des Alphäus, am Zolttisch sitzen und spricht zu
ihm: Folge mir nach. Und der stand auf und folgte ihm nach.
¹⁵Und es begab sich, daß er in seinem Hause zu Tische saß,⁷⁾ und
auch viele Zöllner und Sünder saßen mit Jesus und seinen Jüngern
zu Tisch; denn es waren ihrer viele, und sie folgten ihm. ¹⁶Als
nun Schriftgelehrte von den Pharisäern sahen, daß er mit Zöllnern
und Sündern aß, sprachen sie zu seinen Jüngern: Der ißt und trinkt
ja mit Zöllnern und Sündern! ¹⁷Das hörte Jesus und spricht zu
ihnen: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.
Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.

⁶⁾ Mit Rücksicht auf 1, 16 ff. ist das in D fehlende *πάλιν* später eingefügt.

⁷⁾ Das ist doch Levis Haus, (cf. Lc. 5, 29) gegen Spitta, Grundschrift S. 80.

2¹⁸ Nun pflegten aber die Jünger des Johannes und die Pharisäer die Fasten zu halten. Da kommen welche und sagen zu ihm: Warum fasten die Jünger Johannes und die Jünger der Pharisäer, während deine eignen Jünger nicht fasten? ¹⁹ Da sprach Jesus zu ihnen: Können denn die Brautführer fasten, solange der Bräutigam unter ihnen ist? Solange sie den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht fasten. ²⁰ Aber es kommen Tage, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird; und dann, an jenem Tage, werden sie freilich fasten. ²¹ Niemand näht auf ein altes Kleid einen Flicken von ungewalktem Zeug; sonst reißt der Einsatz daran, das neue am alten, und es entsteht ein noch schlimmerer Riß. ²² Auch schüttet niemand neuen Wein in alte Schläuche; sonst muß der Wein die Schläuche zerreißen, und Wein und Schläuche gehen beide zugrunde.

2²³ Einst am Sabbat ging er einmal durch das Saatsfeld, und seine Jünger fingen an, beim Gehen Ähren auszuraufen. ²⁴ Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Siehe, was die am Sabbat tun, was doch nicht erlaubt ist? ²⁵ Spricht er zu ihnen: Habt ihr nie gelesen, was David tat, als er in Not war und hungerte, er selber und seine Begleiter? Wie er [unter dem Hohenpriester Abjatar]⁸⁾ ins Gotteshaus ging und von den Schaubroten aß, die niemand außer den Priestern essen darf, und auch seinen Begleitern zu essen gab?⁹⁾ ²⁸ Also ist der Menschensohn ein Herr auch über den Sabbat.

3¹ Einst betrat er wieder einmal eine Synagoge. Da war ein Mensch, der hatte eine verdorrte Hand. ² Nun warteten sie, ob er ihn am Sabbat heilen würde, um ihn anklagen zu können. ³ Da spricht er zu dem Menschen mit der verdorrten Hand: Tritt in die Mitte! ⁴ Und zu ihnen sprach er: Darf man am Sabbat Gutes tun oder etwa Böses? Ein Leben retten oder es etwa untergehn lassen? Sie aber schwiegen stille. ⁵ Er aber, sie zornig im Kreise anblickend, voll Unmuts über die Verstocktheit ihres Herzens, spricht zu dem Menschen: Recke die Hand aus! Und er rechte sie aus, und seine

⁸⁾ Bei D a b e ff.² S s[im] fehlt ἐπὶ Ἀ. ἀρχιερέως. Da Hohenpriester damals Achimelek war, denken manche bei ἐπὶ Ἀ. ἀρχιερέως an die Abjatarhaphtare.

⁹⁾ V. 27, fehlend in D latt, stört den Zusammenhang, ist nach J. Weiß, Die drei ersten Evv.² S. 63, vielleicht nach talmudischem Vorbild von der Gemeinde eingesetzt. Die ursprüngliche, bei Lucas, deutliche Pointe ist die: Wie David als verborgener Messias (cf. 1. Sam. 16, 1 ff.) die Priesterordnung aufhob, so darf der Menschensohn als der verborgene Gottessohn die Sabbatordnung aufheben.

Hand war gesund. ⁶Die Pharisäer aber mit den Herodianern gingen alsbald fort und machten einen Plan gegen ihn, wie sie ihn umbrächten.

³⁷Jesus aber mit seinen Jüngern ging an den See, und eine große Menge aus Galiläa und Judäa folgte; ⁸und aus Jerusalem und Idumäa und Ostjordanland und der Gegend um Tyrus und Sidon kam eine große Menge zu ihm, weil sie hörten, was für Dinge er tat. ⁹Da wies er seine Jünger an, es möchte ihm ein Boot bereit gestellt werden wegen der Menschenmenge, damit sie ihn nicht drängten. ¹⁰Denn er heilte viele, so daß sie ihn bestürmten, sie möchten ihn anrühren, wenn jemand ein Kreuz hatte. ¹¹Auch die unreinen Geister, wenn sie ihn gewahr wurden, fielen vor ihm nieder und schrien: Du bist der Sohn Gottes. ¹²Er aber bedrohte sie nachdrücklich, ihn nicht offenbar zu machen.

³¹³Und er stieg auf den Berg und rief zu sich heran, die er haben wollte, und sie gingen zu ihm. ¹⁴Und er bestellte Zwölf zu seiner Umgebung ¹⁵und um sie auszusenden zur Predigt und Gewalt zu haben zur Austreibung der Dämonen. ¹⁶So bestellte er die Zwölf und gab Simon den Beinamen Petrus, ¹⁷dazu Jacobus, den Sohn des Zebedäus und Johannes, Jacobus Bruder; denen gab er den Beinamen Boanerges, ¹⁰) das heißt Donnersöhne; ¹⁸ferner Andreas und Philippus und Bartolomäus, ferner Matthäus und Thomas und Jacobus Alphäus Sohn, endlich Thaddäus, ¹¹) Simon den Zeloten ¹²) und Judas den Sicarier, ¹³) der ihn verraten hat. [²⁰Und er kam nach Hause; und wieder lief eine Menschenmenge zusammen, so daß sie nicht einmal in Ruhe essen konnten. ²¹Als das seine Verwandten hörten, kamen sie her, um ihn in ihre Gewalt zu bringen; denn sie sagten, er ist von Sinnen.] ¹⁴) ³¹Und seine Mutter und Brüder kamen, und indem sie draußen warteten, schickten sie hinein zu ihm, ihn rufen zu lassen. ³²Da saß eine Menschenmenge um ihn, und sie sagten zu ihm: Schau, deine Mutter und deine Brüder ¹⁵) sind

¹⁰) Zu *Boanerges* cf. Dalman, Grammatik des j.-p. Aramäisch² S. 144 A. 2: *בְּנֵי רִגְיָשׁ* oder richtiger *בְּנֵי רִגְיָשׁ* „Söhne des unruhigen Lärms“. — Hieronymus: *banereem*.

¹¹) Dalman, a. O. 179. *תָּדַאִי* = *תִּירֹדס* = *Θεοδᾶς*. *Λεββαῖος* (Mt. 10, 3) ist dunkel; cf. Wellhausen, Mc.¹ S. 25.

¹²) Dalman, a. O. 174 A. 2: *Kavaraios* verschrieben für *Kanvaῖος* = *קנאי*.

¹³) So auch Lepsius und Schulthess.

¹⁴) V. 22–30 stammt aus andrer Quelle.

¹⁵) AD + *καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου* ist wohl Zusatz.

draußen und suchen dich. ³³Da antwortete er ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter und meine Brüder? ³⁴Und er blickte auf die um ihn im Kreise Sitzenden und sprach: Da ist meine Mutter und meine Brüder. ³⁵Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.

^{Lc. 8, 4} Als einmal viel Volks zusammenkam und die Leute aus den Städten ihm zuliefen, sprach er durch ein Gleichnis: ^{Mt. 4, 3} Höret zu. Ein Säemann ging aus zu säen. ⁴Und wie er säte, fiel einiges an den Weg, und die Vögel kamen und fraßen es weg. ⁵Andres fiel auf das Steinige, wo es nicht viel Erde hatte, und alsbald ging es auf, weil es nicht tief in die Erde ging. ⁶Als aber die Sonne aufging, verbrannte es, und weil es nicht Wurzel hatte, verdorrte es. ⁷Und wieder andres fiel unter die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es, so daß es keine Frucht brachte. ⁸Und wieder andres fiel auf gutes Land und brachte Frucht, die aufging und wuchs, und trug bis zum Dreißig- und Sechzig- und Hundertfachen. ⁹Und er schloß: Wer Ohren hat zu hören, der höre. ¹⁰Als er nun wieder allein war, befragte ihn seine Umgebung samt den Zwölfen um die Gleichnisse. ¹¹Da sagte er zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes geschenkt; jenen aber, die außerhalb stehen, bleibt alles im Gleichnis liegen, ¹²damit sie zwar sehen,¹⁶⁾ aber nicht einsehen, und zwar hören,¹⁶⁾ aber nicht verstehen, daß sie nicht wieder umkehren können und ihnen Vergebung werde. ¹³Und er sprach: Versteht ihr dieses Gleichnis nicht, wie wollt ihr dann die Gleichnisse überhaupt begreifen? ¹⁴Der Säemann sät das Wort. ¹⁵Die am Wege aber sind die, wo das Wort hingefät wird, und wenn sie's hören, kommt gleich der Satan und nimmt das Wort, das in sie eingesät ist, weg. ¹⁶Und ebenso sind die aufs Felsige Gesäten solche, die, wenn sie das Wort hören, so nehmen sie's sogleich freudig auf. ¹⁷Aber sie haben keine Wurzelkraft in sich, sondern sind wetterwendisch, und wenn dann Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen eintritt, so kommen sie alsbald zu Fall. ¹⁸Anderer Art sind die unter die Dornen Gesäten; es sind solche, die das Wort wohl gehört haben; doch die Sorgen der Welt und der Betrug des Reichthums und die Begierden nach allem übrigen dringen in sie ein und ersticken das Wort, und so bleibt's ohne Frucht. ²⁰Die aber

¹⁶⁾ Βλέποντες und ακούοντες entsprechen dem absoluten Infinitiv. In Gleichnissen ergeht für alle die Rede; aber die Ungläubigen finden den Sinn der Gleichnisse nicht heraus, da ihnen das Organ fehlt.

auf das gute Land Gesäten sind solche, die das Wort hören und annehmen und dreißigfältig, sechzigfältig und hundertfältig Frucht bringen. ²¹Und weiter sagte er zu ihnen: Ist das Licht etwa dazu da, um unter den Scheffel oder unter das Bett gestellt zu werden? Gehört es nicht vielmehr auf den Leuchter? ²²Denn nichts ist verborgen, was nicht offenkundig wird, und nichts so versteckt, daß es nicht offenbar werde. ²³Wer Ohren hat zu hören, der höre. ²⁴Und weiter sagte er zu ihnen: Überlegt euch, was ihr hört. Mit welchem Maße ihr messet, wird euch zugemessen und noch mehr zugelegt werden. ²⁵Denn wer da hat, dem wird gegeben; und wer nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden.

b) Der Kreis der Wanderungen.

⁴³⁵An jenem Tage, als es spät geworden war, spricht er zu ihnen: Wir wollen hinüber aufs andre Ufer. ³⁶So ließen sie die Menge gehen und nahmen ihn, wie er war, ins Schiff, aber auch andre Schiffe waren in seiner Nähe. ³⁷Da erhob sich eine große Windsbraut, und die Wellen schlugen ins Schiff, so daß sich das Schiff schon füllte. ³⁸Er aber lag im Heck schlafend auf dem Kissen. Da weckten sie ihn und sprachen zu ihm: Meister, gilt's dir nichts, daß wir untergehen? ³⁹Da erwachte er, bedrohte den Wind und sprach ¹⁷): Schweig, verstumme! Da legte sich der Wind, und es trat vollkommene Meeresstille ein. ⁴⁰Und er sprach zu ihnen: Warum seid ihr so furchtsam? Wie wenig habt ihr Glauben! ⁴¹Und sie fürchteten sich sehr und sprachen zueinander: Wer ist das nur, daß ihm auch Wind und See gehorcht?

⁵¹Und sie kamen ans andre Ufer des Sees ins Land der Gergesener.¹⁸ ²Und als er das Schiff verließ, trat ihm ein Mensch mit einem unreinen Geiste entgegen, aus den Gräbern kommend, ³der seine Wohnstatt in den Gräbern hatte, und noch nie, auch mit Ketten nicht, hatte ihn jemand binden können. ⁴Denn zwar war er oft durch Fesseln und Ketten gebunden worden; aber die Ketten wurden von ihm zersprengt und die Fesseln zerrissen, und so konnte niemand ihn bezwingen; ⁵und Nacht und Tag schrie er ununterbrochen in den Gräbern und auf den Bergen und schlug sich mit

¹⁷) Streich *τῆς θαλάσσης* cf. D (Wellhausen).

¹⁸) So nach Ss 1 — 118 — 131 — 209 al für ABD *Περασηνῶν*. Zur Sache vgl. Palästinajahrbuch 14 S. 27 ff.

Steinen. ⁶Als er nun Jesus von ferne sah, lief er herzu, warf sich vor ihm nieder und schrie mit lauter Stimme: Was habe ich mit dir gemein, Jesu, du Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht! ⁸Denn er sagte zu ihm: Sahre heraus aus dem Menschen, du unreiner Geist! ⁹Da fragte er ihn: Wie heißt du denn? Und er spricht zu ihm: Ich heiße Legion; denn wir sind ihrer viele! ¹⁰und bat ihn inständig, er möchte sie nicht aus dem Lande jagen. ¹¹Es weidete aber dort am Berge eine große Herde Säue. ¹²Da baten sie ihn: Laß uns auf die Säue los, daß wir in sie hineinfahren! ¹³Und er gewährte es ihnen. Da fuhren die unreinen Geister heraus und zogen in die Säue, und die Herde stürmte steil hinab in den See; bei zweitausend waren es, und sie ertranken im See. ¹⁴Die Hirten aber flohen vor ihnen und machten es in Stadt und Höfen ruchbar, so daß sie kamen, um zu sehen, was denn geschehen sei. ¹⁵So kommen sie zu Jesus und sehen den Besessenen, in Kleidern und bei Sinnen dastehen, denselben, der den Legion gehabt hatte, und fürchteten sich. ¹⁶Die Augenzeugen aber erzählten ihnen, wie es dem Besessenen und mit den Säuen ergangen war. ¹⁷Da begannen sie, ihn zu bitten, doch ihr Gebiet zu verlassen. ¹⁸Als er nun ins Schiff steigen wollte, bat ihn der vorher Besessene, bei ihm bleiben zu dürfen. ¹⁹Doch er erlaubte es nicht, wohl aber spricht er zu ihm: Gehe in dein Haus zu den Deinen und melde ihnen, was der Herr an dir getan und daß er sich dein erbarmt hat. ²⁰So ging er fort und begann in der Dekapolis zu verkünden, was Jesus an ihm getan hatte, und alle wunderten sich.

⁵²¹Als nun Jesus zu Schiff wieder aufs andre Ufer kam, versammelte sich eine große Menschenmenge um ihn, und er stand am See. ²²Da kommt einer der Synagogenvorsteher, mit Namen Jairus, und wie er ihn sieht, fällt er ihm zu Füßen ²³und bittet ihn inständig: Mein Töchterlein liegt in den letzten Zügen. Wenn du doch kämest und ihr die Hände auflegtest, daß sie gesund würde und leben bliebe! ²⁴Da ging er mit ihm, und ein großer Haufe folgte ihm, und sie drängten ihn. ²⁵Und ein Weib, das zwölf Jahre den Blutgang gehabt ²⁶und bei vielen Ärzten viel durchgemacht und ihr ganzes Vermögen zugelegt hatte, ohne Hilfe zu finden, vielmehr war sie immer kränker geworden, ²⁷als die von Jesus hörte, kam sie unter dem Haufen hinterher und faßte sein Gewand an; ²⁸denn sie dachte: Wenn ich nur seine Kleider anrühre, so werde ich gesund. ²⁹Da stockte alsbald der Quell ihres Bluts, und sie fühlte am Körper,

daß sie von der Plage geheilt war. ³⁰Als aber Jesus bei sich die von ihm ausgegangene Kraft merkte, wandte er sich in der Menschenmenge um und sprach: Wer hat meine Kleider angerührt? ³¹Da sagten seine Jünger zu ihm: Du siehst, wie das Volk dich drängt, und da sagst du: Wer hat mich angerührt? ³²Doch er blickte sich nach der um, die das getan hatte. ³³Das Weib aber kam furchtsam und zitternd, wohl wissend, was ihr geschehen war, herzu, fiel ihm zu Füßen und sagte ihm die reine Wahrheit. ³⁴Er aber sprach zu ihr: Tochter, dein Glaube hat dich gesund gemacht; gehe hin in Frieden und sei gesund von deiner Plage. ³⁵Und wie er noch redete, kommen Leute vom Synagogenvorsteher, die sagen: Deine Tochter ist eben gestorben; was bemühtst du den Meister noch? ³⁶Jesus aber, der das Wort aufgefangen hatte, spricht zum Synagogenvorsteher: Fürchte dich nicht, glaube nur. ³⁷Und er ließ niemand mit sich gehen außer Petrus und Jacobus und Johannes, den Bruder des Jacobus. ³⁸So kommen sie ins Haus des Synagogenvorstehers, und er gewährte viel Lärm, und wie sie heulten und laut wehklagten. ³⁹Da sagt er beim Hineingehen zu ihnen: Was macht ihr für Lärm und heult? Das Kind ist nicht tot, sondern schläft nur. ⁴⁰Aber sie lachten ihn aus. Doch er trieb alle hinaus, nahm nur den Vater und die Mutter des Kindes und seine Jünger und ging hinein, wo das Kind lag. ⁴¹Und er griff das Kind bei der Hand und spricht zu ihr: Talitha kumi; das heißt verdolmetscht: Mädchen, ich sage dir, steh auf! ⁴²Und alsbald erhob sich das Mädchen und konnte gehen — es war übrigens zwölf Jahre alt. Und da entsetzten sie sich ungemein. ⁴³Und er gebot ihnen nachdrücklich, keiner solle dies erfahren, und sagte, man solle ihr zu essen geben.

⁶⁷Und er rief die Zwölf heran und begann sie paarweise auszusenden und gab ihnen Macht über die unreinen Geister ⁸und ermahnte sie, auf den Weg nichts mitzunehmen als nur einen Stock, kein Brot, keinen Ranzen, kein Kupfergeld im Gürtel, ⁹nur mit Sandalen bekleidet — und zieht nicht zwei Röcke an. ¹⁰Und sprach zu ihnen: Wo ihr in ein Haus kommt, da bleibt, bis ihr von dort weiterzieht. ¹¹Und wenn eine Ortschaft euch nicht aufnimmt und man euch nicht anhört, so zieht aus von dort, schüttelt den Staub von euern Füßen, ihnen zum Zeugnis. ¹²So zogen sie aus und predigten die Buße, ¹³und trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.

¹⁴Das hörte der König Herodes; denn sein Name wurde bekannt, und sie sagten: Johannes der Täufer ist von den Toten auferweckt, und darum wirken die Kräfte in ihm. ¹⁵Andre aber meinten, er sei Elias, und wieder andre sagten, er sei ein Prophet wie ein anderer Prophet. ¹⁶Als das Herodes hörte, sprach er: Der Johannes, den ich habe enthaupten lassen, der soll auferweckt sein? ³⁰Und die Apostel sammelten sich wieder um Jesus und meldeten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten.

⁶³¹Und er spricht zu ihnen: Kommt ihr für euch besonders an einen einsamen Ort und erholt euch ein wenig. Denn viele waren, die ab- und zugingen, so daß sie nicht einmal zum Essen kamen. ³²So fuhren sie mit dem Schiffe allein an einen einsamen Ort. ³³Aber man hatte sie abfahren sehen, und so erfuhren es viele und liefen zu Fuße aus allen Städten dort zusammen und kamen ihnen zuvor. ³⁴Und als er ausstieg, sah er einen großen Haufen und hatte Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben, und er begann, sie viel zu lehren. ³⁵Und bei schon vorgerückter Stunde traten seine Jünger heran und sprachen: Der Ort ist einsam, und es ist schon spät; ³⁶entlaß sie, daß sie in die umliegenden Höfe und Dörfer gehen und sich etwas zu essen kaufen. ³⁷Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Gebt ihr ihnen zu essen. Sprachen sie zu ihm: Sollen wir gehen und für zweihundert Denare Brot kaufen, damit wir ihnen zu essen geben? ³⁸Spricht er zu ihnen: Wieviel Brote habt ihr? Geht, seht zu. Und sie erkundigten sich und sagten: Fünf, dazu zwei Fische. ³⁹Da trug er ihnen auf, sie sollten alle in Tischgruppen im grünen Grase Platz nehmen lassen. ⁴⁰Und sie legten sich platzweise zu hundert und zu fünfzig. ⁴¹Und er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel, sprach den Segen, brach die Brote und gab sie den Jüngern, sie jenen vorzulegen, und die zwei Fische teilte er allen zusammen zu. ⁴²Und sie aßen alle und wurden satt. ⁴³Und sie hoben einen Überfluß von zwölf Körben auf, und auch von den Fischen. ⁴⁴Derer aber, die von den Broten gegessen hatten, waren fünftausend Mann. ⁸²⁷[Und Jesus und seine Jünger zogen fort.¹⁹] Unterwegs aber fragte er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wofür halten mich denn die Menschen? ²⁸Da sagten sie zu ihm: Welche für Johannes

¹⁹⁾ εἰς τὰς κόμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου stammt wohl aus der Sonderquelle. — cf. Schlatter, Die beiden Schwestern S. 11.

den Täufer, andre für Elias, andre für einen der Propheten. ²⁹ Da fragte er sie selber: Für wen haltet ihr mich denn? Petrus antwortete und sprach zu ihm: Du bist der Christus. ³⁰ Und er warnte sie, es irgend jemand von ihm zu sagen. ³¹ Dann begann er, sie zu belehren, es werde der Menschensohn viel leiden müssen und von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden und nach drei Tagen wieder auferstehen. ³² Und das Wort redete er ganz offen.²⁰⁾ ³⁴ Und er rief die Menge mit seinen Jüngern heran und sprach zu ihnen: Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge so mir nach. ³⁵ Denn wer sein Leben retten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen²¹⁾ verliert, der wird's erretten. ³⁶ Denn was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele? [³⁷ Denn was kann der Mensch als Lösegabe für seine Seele geben?]²²⁾ ³⁸ Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündhaften Geschlechte, des wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.

Łc. 9, 28 Nach diesen Ereignissen, etwa acht Tage später, nahm er Petrus und Johannes und Jacobus und ging auf den Berg, um zu beten. ²⁹ Und wie er betete, verwandelte sich das Aussehen seines Angesichts, und seine Kleider waren weiß wie der Blitz. ³⁰ Und zwei Männer redeten mit ihm,²³⁾ ³¹ die erschienen in Glorie und sprachen von seinem Ende, das er in Jerusalem erfüllen müsse. ³² Petrus aber und die Seinen waren schlaftrunken; als sie aber aufwachten, sahen sie seine Glorie und die zwei Männer, die bei ihm standen.²⁴⁾ Mc. 9, 5 Da antwortete Petrus und sprach zu Jesu: Rabbi, hier ist gut sein; laß uns drei

²⁰⁾ V. 32^b. 33 aus der Sonderquelle.

²¹⁾ καὶ τοῦ εὐαγγελίου ist von Marcus in seine Quelle eingeschoben (cf. Hawkins, Horae Synopticae S. 71; J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 31; Dalman, Worte Jesu S. 84). Ebenso 10, 29.

²²⁾ V. 37 fehlt bei Lucas. Der Vers (cf. ψ. 49, 8) läßt sich auch im Zusammenhang der marcomatthäischen Sonderquelle gut begreifen als Abschluß von Mc. 8, 33. Mt. 16, 23: Christus muß stellvertretend sterben, da kein Mensch sich erlösen kann.

²³⁾ οἱ τινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας ist wohl sekundäre Angleichung an Mc. 9, 4 Mt. 17, 3 (cf. Spitta, Grundchrift S. 238).

²⁴⁾ Łc. 9, 28—32 scheint gegen Mc. Mt. altjhnoptisch zu sein.

Hütten machen, dir eine, Mosi eine und Eliä eine; ⁶denn er wußte nicht, was er antwortete; denn sie waren erschrocken. ⁷Da erschien eine Wolke, die überschattete sie, und aus der Wolke kam eine Stimme: Dies ist mein geliebter Sohn, den sollt ihr hören. ⁸Und plötzlich, als sie um sich blickten, sahen sie niemand mehr als Jesus allein bei sich.

^{Ec. 9, 37} Am folgenden Tage aber, als sie vom Berge herabkamen, trat ihm eine große Menschenmenge entgegen. ^{Mc. 9, 15} Und sobald ihn die ganze Menschenmenge sah, erstaunten sie, liefen auf ihn zu und bewillkommneten ihn. ^{Ec. 9, 38} Und ein Mann aus der Menge schrie und sprach: Meister, ich bitte dich, blick in Gnaden auf meinen Sohn; denn es ist mein einziger. ^{Mc. 9, 18} [Der hat einen unreinen Geist], und wo der ihn überfällt, da reißt er ihn hin, daß er schäumt und mit den Zähnen knirscht und starr wird. Und ich sagte deinen Jüngern, sie möchten ihn austreiben, aber sie konnten es nicht. ¹⁹Er aber antwortete ihnen und sprach: O glaubensloses Geschlecht, wie lange muß ich bei euch sein? Wie lange muß ich euch noch ertragen? Bringt ihn mir her. ²⁰Da brachten sie ihn heran zu ihm. Und als er ihn sah, verrenkte ihn der Geist alsbald, und er fiel hin und wälzte sich schäumend am Boden. ^{Ec. 9, 42} Jesus aber bedrohte den unreinen Geist und heilte den Knaben und gab ihn seinem Vater wieder. ⁴³Aber alle erschrakten über die Großmacht Gottes.

^{Mc. 9, 30} Damit verließen sie die Gegend und wanderten durch Galiläa, und er wollte nicht, daß es jemand wüßte. ³¹Denn er lehrte seine Jünger und sagte ihnen: Der Menschensohn muß in Menschenhände fallen, ²⁵) und sie werden ihn töten. Aber wenn er getötet ist, wird er nach drei Tagen auferstehen. ³²Sie aber verstanden den Ausspruch nicht und fürchteten sich auch, ihn zu fragen. ^{33b 26}) Als er aber zu Hause war, fragte er sie: Wovon unterhieltet ihr euch denn unterwegs? ³⁴Sie aber schwiegen; denn sie hatten unterwegs die Frage besprochen, wer der Größte sei. ³⁵Und er setzte sich und rief die zwölf, und spricht zu ihnen: Wenn jemand der erste sein will, so muß er der allerletzte und aller Diener werden. ³⁶Und er nahm ein Kind, stellte es in ihre Mitte, umarmte es und sprach zu ihnen: ³⁷Wer eins von diesen Kindern aufnimmt in meinem

²⁵) brêh d' nâšâ meštelem bîdai d' benê nâšâ.

²⁶) 9, 33^a cf. Mt. 17, 24 aus der Sonderquelle.

Namen, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.

9³⁸ Johannes aber sprach zu ihm: Meister, wir sahen einen in deinem Namen Dämonen austreiben, der uns nicht nachfolgte; da wollten wir's ihm wehren, weil er uns nicht nachfolgte. 39 Jesus aber sprach: Wehret ihm nicht; denn niemand kann in meinem Namen ein Wunder tun und mich zugleich verwünschen. 40 Denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.

10¹³ Und sie brachten Kinder zu ihm, daß er sie anrühren sollte; die Jünger aber machten denen, die sie brachten, Vorwürfe. 14 Als das Jesus merkte, ward er unwillig und sprach zu ihnen: Lasset die Kinder zu mir kommen; wehret ihnen nicht; denn solchen gehört das Gottesreich. 15 Wahrlich, ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht wie ein Kind hinnimmt, der wird nicht hineinkommen. 16 Und er umarmte sie und segnete sie, indem er die Hände auf sie legte. 17 Und als er unterwegs war, lief einer heran, fiel auf die Kniee und bat ihn: Guter Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben? 18 Jesus aber sprach zu ihm: Warum nennst du mich gut? Gut ist doch nur Gott allein. 19 Du kennst ja die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen, nicht morden, nicht stehlen, nicht falsch Zeugnis reden, nicht wegnehmen; ehre deinen Vater und deine Mutter. 20 Der aber sprach zu ihm: Meister, das hab ich alles gehalten von meiner Jugend auf. 21 Da blickte Jesus ihn voll Liebe an und sprach zu ihm: Eins fehlt dir noch: Gehe hin, verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm her und folge mir nach. 22 Der aber wurde betrübt über das Wort und ging traurig fort; denn er hatte viele Güter. 23 Jesus aber blickte sich um und spricht zu seinen Jüngern: Wie schwer werden doch die da Geld haben ins Gottesreich eingehen. 24 Die Jünger aber wunderten sich über seine Worte. Da beginnt Jesus wieder und spricht zu ihnen: Kinder, wie schwer ist's, ins Gottesreich zu kommen. 25 Es ist leichter, daß ein Kamel durchs Nadelöhr geht, als daß ein Reicher ins Gottesreich komme. 26 Sie aber erschrakten über die Maßen und sprachen bei sich selbst: Und wer kann dann gerettet werden? 27 Jesus blickte sie an und spricht: Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist alles möglich. 28 Da begann Petrus ihn anzureden: Siehe, wir haben doch alles verlassen und sind dir nachgefolgt. 29 Sprach Jesus: Wahrlich, ich sage euch, keiner hat Haus oder

Brüder oder Schwester oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Felder um meinetwillen ²⁷⁾ verlassen, ohne daß er hundertfach dafür bekommt, ²⁸⁾ jetzt in dieser Zeit Haus ²⁸⁾ und Brüder und Schwestern und Mutter und Kinder und Felder unter Verfolgungen, und dann in der kommenden Welt ewiges Leben. ³¹Viele erste aber werden die letzten sein, und die letzten die ersten. 10 ^{32b} Und sie erstaunten; die da nachfolgten aber fürchteten sich. ²⁹⁾

10 ^{32c} Und wieder entbot er die Zwölf und begann, ihnen zu sagen, was ihm begegnen müsse: ³³ Seht, wir ziehen hinauf gen Jerusalem, und der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ausgeliefert werden; die werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden ausliefern ³⁴ und ihn verspotten und verspeien und geißeln und töten, und nach drei Tagen wird er auferstehen. ^{Ec. 18, 34} **Sie aber verstanden nichts davon, und dieser Ausspruch blieb ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht.** ^{Mc. 10, 46} Und so kommen sie nach Jericho. Und als er mit seinen Jüngern und beträchtlicher Menschenmenge Jericho wieder verließ, saß der Sohn des Timäus, Bartimäus, ein blinder Bettler, am Wege. ⁴⁷ Als der hörte, daß es Jesus von Nazaret ist, fing er an zu schreien: Sohn Davids, Jesus, erbarme dich mein! ⁴⁸ Und viele drohten ihm, er solle schweigen. Aber er schrie noch viel lauter: Sohn Davids, erbarme dich mein! ⁴⁹ Da blieb Jesus stehen und sprach: Rufet ihn heran! Da rufen sie den Blinden und sagen zu ihm: Mut! Steh auf! Er ruft dich! ⁵⁰ Und er warf seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu Jesus. ⁵¹ Da hub Jesus an und sprach zu ihm: Was willst du, daß ich an dir tun soll? Der Blinde aber sprach zu ihm: Rabbuni, daß ich sehen kann! ⁵² Und Jesus sprach zu ihm: Gehe hin, dein Glaube hat dich gesund gemacht. Und alsbald konnte er sehen und folgte ihm auf dem Wege.

c) Der Jerusalemer Kreis.

^{Mc. 11, 1} Und als sie sich Jerusalem und Bethphage ³⁰⁾ am Ölberg nähern, entsendet er zwei von seinen Jüngern ² und spricht zu ihnen:

²⁷⁾ *Ἰὺ καὶ ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* cf. S. 19 A. 21.

²⁸⁾ Die Punktation nach Wellhausen, Marcus S. 87. — B hat richtig *οἰκίαν*.

²⁹⁾ 10, 32^b, wo Wrede, Messiasgeheimnis S. 96. 276 *οἱ δὲ . . . ἐφοβοῦντο* tilgt, scheint Abschluß zu 10, 31.

³⁰⁾ *Ἰν* **AB Δ** . . . *εἰς Βηθφαγὴ καὶ εἰς Βηθανίαν* gehört *καὶ εἰς Βηθανίαν* zur Sonderquelle.

Gehet hin in das Dorf, das vor euch liegt, und gleich beim Eintritt werdet ihr ein Füllen angebunden finden, auf dem noch nie ein Mensch geritten ist. Das bindet los und bringt es her. ³¹Und wenn jemand zu euch sagt: Was macht ihr da? so sprecht: Der Herr ³¹) bedarf seiner.³²) ⁴Und sie gingen und fanden das Füllen draußen am Ausgang an der Tür festgebunden und banden es los. ⁵Und wirklich sprachen einige, die dort standen, zu ihnen: Was macht ihr, daß ihr das Füllen losbindet? ⁶Aber sie sagten, wie Jesus geboten hatte, und so gaben sie es frei. ⁷So bringen sie das Füllen zu Jesus und legen ihre Kleider darauf, und er setzte sich darauf. ^{8a}Und viele breiteten ihre Kleider auf den Weg³³) [und riefen]: ¹⁰Gesegnet sei das kommende Reich unsers Vaters David! Osanna in den Höhen! ¹⁵Und sie kamen nach Jerusalem. Und er ging in den Tempel und begann, die Krämer³⁴) auszutreiben ¹⁶und ließ keinen ein Gerät durch den Tempel tragen ¹⁷und belehrte sie und sagte: Steht nicht geschrieben: Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht. ¹⁸Als das die Hohenpriester und Schriftgelehrten hörten, trachteten sie darnach, ihn umzubringen. Denn sie fürchteten ihn; denn das ganze Volk war von seiner Lehre erschüttert. ¹⁹Und als es spät wurde, verließ er die Stadt.

11²⁷Und wieder kommen sie nach Jerusalem. Als er nun im Tempel wandelte, kommen die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten zu ihm ²⁸und sagten zu ihm: In welcher Vollmacht tust du das?³⁵) Oder wer hat dir die Vollmacht dazu gegeben, das zu tun? ²⁹Jesus aber sprach zu ihnen: Ich will euch eine Frage stellen, die beantwortet mir. Dann will ich euch auch sagen, in welcher Vollmacht ich das tue. ³⁰War die Johannestaufe vom Himmel oder von den Menschen? Das antwortet mir. ³¹Und sie überlegten bei sich: Sagen wir vom Himmel, dann wird er sprechen: Warum habt ihr ihm dann nicht geglaubt? ³²Aber können wir

³¹) J. Weiß, Die drei ersten Evv.³ S. 225: Bei Mc. nur hier von Jesus gebraucht.

³²) καὶ εὐθὺς . . . πάλιν ᾤδε, bei Lc. fehlend, wohl aus der Sonderquelle.

³³) D. 8^b. 9 aus der Sonderquelle.

³⁴) D. 15^b καὶ τοὺς ἀγοράζοντας . . . κατέστρεψεν aus der Sonderquelle.

³⁵) πάντα bei Mc. bezieht sich ursprünglich nicht auf den Feigenbaum (11, 20—26), der störend dazwischentritt, sondern auf die Tempelreinigung. Lc. 20, 1 aber bezieht es auf die Lehre. Ist das altsynoptisch?

sagen von Menschen? Sie fürchteten nämlich das Volk; denn alle betrachteten Johannes in Wahrheit als einen Propheten. ³³So antworteten sie Jesus und sprachen: Wir wissen's nicht. Da spricht Jesus zu ihnen: Dann sage ich euch auch nicht, in welcher Vollmacht ich das tue.

¹²Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Es pflanzte ein Mann einen Weinberg, steckte einen Zaun darum, grub eine Kelter drein und baute einen Turm, übergab ihn Winzern und reiste fort. ²Bei Gelegenheit sandte er nun einen Knecht zu den Winzern, der sollte den Winzern von den Früchten des Weinbergs den Ertrag abnehmen. ³Aber die ergriffen ihn, peitschten ihn aus und jagten ihn mit leeren Händen weg. ⁴Und wiederum sandte er zu ihnen einen andern Knecht; auch den mißhandelten und beschimpften sie. ⁵Und einen andern sandte er, und den töteten sie; und noch viele andre, die peitschten sie entweder aus oder töteten sie. ⁶Nun hatte er noch einen geliebten Sohn. Den sandte er zu allerlezt zu ihnen in dem Gedanken: Sie werden sich an meinen Sohn kehren. ⁷Jene Winzer aber sprachen bei sich: Das ist der Erbe! Auf, wir wollen ihn töten, dann gehört das Besitztum uns. ⁸So ergriffen sie ihn und erschlugen ihn und warfen ihn aus dem Weinberg hinaus. ⁹Was wird nun der Herr des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Winzer umbringen und den Weinberg andern übergeben. ¹⁰Aber habt ihr nie das Schriftwort gelesen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden: ¹¹Das ist vom Herrn geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen? ¹²Da suchten sie, ihn festzunehmen und fürchteten sich doch vor der Menge; denn sie merkten wohl, daß er das Gleichnis auf sie gemünzt hatte. Und sie ließen ihn stehen und gingen fort.

¹³Später senden sie zu ihm welche von den Pharisäern und Herodianern, die sollten ihm durch ein Wort eine Falle stellen. ¹⁴Die kommen und sprechen zu ihm: Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und kümmerst dich um keinen Menschen; denn du blickst nicht auf die Ansicht der Menschen, sondern lehrst den Weg Gottes auf Grund der Wahrheit. Ist's denn nun recht, dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht? Sollen wir zahlen oder nicht? ¹⁵Er aber erkannte ihre Heuchelei und sagte zu ihnen: Was versuchet ihr mich? Bringt mir einen Denar; ich will sehen. ¹⁶Und sie brachten ihm einen. Da spricht er zu ihnen: Wes Bild und Aufschrift ist das?

Sagten sie: Des Kaisers. ¹⁷Da sprach er: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Und sie erstaunten über ihn.

¹⁸Da kommen Sadducäer zu ihm, die da behaupten, es gebe keine Auferstehung, und fragten ihn: ¹⁹Meister, Mose hat uns vorgeschrieben: Wenn jemandes Bruder stirbt und ein Weib hinterläßt, aber kein Kind, dann soll sein Bruder das Weib heiraten und seinem Bruder Nachkommenschaft erwecken. ²⁰Nun waren da sieben Brüder; und der erste nahm ein Weib, und als er starb, hinterließ er keine Nachkommen. ²¹So heiratete sie der zweite und starb wieder ohne Nachkommenschaft, und der dritte ebenso; ²²ja alle sieben hatten keine Nachkommen. Zu allerlezt starb auch das Weib. ²³Bei der Auferstehung nun, wenn sie auferstehen, wem wird das Weib da angehören? Haben sie doch alle sieben sie zum Weibe gehabt. ²⁴Sprach Jesus zu ihnen: Folgt daraus nicht, daß ihr irrt, die ihr weder die Schriften kennt noch die Macht Gottes? ²⁵Denn wenn sie von den Toten auferstehen, dann freien sie nicht mehr oder werden gefreit, sondern sind gleich den Engeln im Himmel. ²⁶Über die Toten aber, daß sie wirklich auferstehen, habt ihr doch im Buche Moses zum Kapitel vom Dornbusch gelesen, wie Gott zu ihm sprach: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. ²⁷Gott gehört nicht zu den Toten, sondern zu den Lebendigen. Ihr seid sehr im Irrtum. ^{34b}Und keiner wagte mehr, ihn auszufragen.³⁶⁾

³⁵Und Jesus hub an und sprach, lehrend im Heiligtum: Wieso sagen denn die Schriftgelehrten, daß der Christus Davids Sohn sei? ³⁶David sagt doch selbst im Heiligen Geiste: Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde dir zum Fußschemel mache: ³⁷David selbst nennt ihn also Herr; wie kann er dann sein Sohn sein? Und die große Menge hörte ihn gerne.

³⁸Und bei seiner Lehre sprach er: Nehmt euch in acht vor den Schriftgelehrten, die es gern haben, in langen Gewändern zu gehen und auf dem Markte begrüßt zu werden und in den Synagogen den ersten Platz und beim Gastmahl den Ehrensitz einzunehmen. ³⁹Welche aber der Witwen Hausgut verzehren und zugleich unter Vorwänden lange beten, diese werden um so gründlicheres Urteil empfangen.

³⁶⁾ Synoptisch laut der Lucasparallele (Lc. 20, 40).

⁴¹Und als er gegenüber dem Schatzkasten saß, sah er zu, wie die Leute Geld in den Schatzkasten legten; und viele Reiche legten viel ein. ⁴²Eine arme Witwe aber kam und legte zwei Scherflein ein, die machen einen Heller. ⁴³Da rief er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr als alle eingelegt, die in den Schatzkasten gelegt haben. ⁴⁴Denn alle andern haben von ihrem Überfluß gegeben, sie aber hat von ihrer Nothdurft gegeben alles, was sie hatte, ihren ganzen Lebensunterhalt.

¹³¹Und als er das Heiligtum verließ, spricht einer seiner Jünger zu ihm: Meister, schau nur, welche gewaltigen Steine und welch ein Bau! ²Sprach Jesus zu ihm: Du betrachtest die mächtigen Bauten? Nicht ein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht eingerissen wird. ¹³⁴[Da fragten sie ihn:] Sprich, wann soll das eintreten? Und was ist das Zeichen, wenn sich dies alles erfüllt? ¹³⁵Jesus begann, zu ihnen zu reden: Gebt acht, daß niemand euch verwirrt. ⁶Viele werden kommen in meinem Namen und sagen: Ich bin's, und viele in Verwirrung bringen. ⁷Wenn ihr aber höret von Kriegen und Kriegsgerüchten, so erschreckt nicht; es muß so kommen; aber das Ende ist's noch nicht. ⁸Denn Volk wird sich erheben gegen Volk und Reich gegen Reich; es werden Erdbeben kommen hin und her, es wird Hunger kommen.³⁷⁾ ⁹^bNehmt euch aber selbst in acht! Denn man wird euch den Gerichten übergeben, und in den Synagogen werdet ihr ausgepeitscht werden und vor Statthalter und Könige gestellt werden um meinetwillen ihnen zum Zeugnis.³⁷⁾ ¹¹Und wenn man euch hinführt und ausliefert, so macht euch vorher keine Gedanken, was ihr reden sollt. Sondern was euch zu jener Stunde eingegeben wird, das sollt ihr reden; denn nicht ihr seid es die da reden, sondern der Heilige Geist. ¹²Wohl wird der Bruder den Bruder dem Tode überantworten und der Vater das Kind, und Kinder werden sich gegen die Eltern erheben und sie töten; ¹³und ihr werdet gehaßt werden von jedermann um meines Namens willen. Wer aber ausharrt bis zum Ende, der wird gerettet werden.

^{Lc. 21, 20}Wenn ihr aber sehen werdet Jerusalem von Heerlagern umzingelt, so wisset, daß seine Verheerung bevorsteht. ^{Mc. 13, 14}^bDann sollen die in Judäa in die Berge fliehen, ¹⁵Und wer auf dem Dache ist, der steige nicht herab, noch etwas aus seinem Hause zu holen; ¹⁶und wer auf dem Acker ist, der wende sich nicht

³⁷⁾ 13, 9^a. 10 aus der Sonderquelle.

rückwärts, um noch seinen Mantel zu holen. ¹⁷Wehe aber den Schwangern und Säugenden in jenen Tagen. ³⁸⁾ ²⁴Aber in jenen Tagen, wenn diese Bedrängnis vorüber ist, wird die Sonne sich verfinstern, und der Mond wird seinen Schein verlieren, ²⁵und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Mächte ³⁹⁾ im Himmelsraum werden erschüttert. ²⁶Und dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit.

²⁸Am Feigenbaum aber lernet dies Gleichnis. Wenn sein Zweig saftig wird und die Blätter herauskommen, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist. ²⁹Also wisset ihr auch, wenn ihr dies geschehen sehet, daß er vor der Türe steht. ³⁰Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis all dies eintrifft. ³¹Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. ^{Ec. 21, 34} ³²Achtet aber auf euch selbst, daß eure Herzen nicht durch Völlerei und Trunk und Nahrungsorgen stumpf werden und euch dann jener Tag plötzlich überrascht ³⁵wie ein Fallstrick. Denn er wird über alle kommen, die auf der ganzen Erde wohnen. ³⁶Wachet aber allezeit im Gebet, daß ihr imstande seid, all dem, was da kommen soll, zu entinnen und zu stehen vor des Menschen Sohn.

³⁷So lehrte er an den Tagen im Heiligtum, nachtsüber jedoch ging er fort und nächtigte am Berge, den man Ölberg nennt. ³⁸Und das ganze Volk wartete frühmorgens auf ihn im Heiligtume, um ihn zu hören.

²² ¹Es näherte sich aber das Fest der süßen Brote, das Passa heißt; ²und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten einen Grund, ihn umzubringen; denn sie fürchteten das Volk. ^{Mc. 14, 10} ³Und Judas der Sicarier, einer von den Zwölfen, ging zu den Hohenpriestern, um ihn denen zu verraten. ¹¹Sie aber freuten sich bei der Nachricht und versprachen ihm Silbergeld; und so versuchte er, ihn bei guter Gelegenheit zu verraten. ¹²Und am ersten Tage der süßen Brote, wo man das Passa schlachtete, ⁴⁰⁾

³⁸⁾ ^{Ec. 21, 23^b ff.}: Denn es kommt große Drangsal auf Erden und Zorn diesem Volke. ²⁴Und sie werden fallen durch Schwertes Rachen und werden unter alle Heiden gefangen geführt werden, und Jerusalem wird von Heiden vergewaltigt, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind.

³⁹⁾ ^{δυνάμεις} = ^{צְבָאוֹת}. — ^{יְהוָה צְבָאוֹת} = ^{κύριος τῶν δυνάμεων}.

⁴⁰⁾ Wellhausen, ^{Mc. 117}: „Die Angabe 14, 12 widerspricht der älteren in 14, 2.“

sprechen die Jünger zu ihm: Wohin willst du, sollen wir gehen, um die Vorbereitung für dein Passamahl zu treffen? ¹³Da entsendet er zwei von seinen Jüngern und spricht zu ihnen: Gehet in die Stadt, so wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Tonkrug mit Wasser. Dem folget, ¹⁴und wo er eintritt, da spricht zu dem Hausherrn: Der Meister sagt, wo ist meine Herberge, wo ich das Passa mit meinen Jüngern essen kann? ¹⁵Dann wird er euch ein großes Obergemach zeigen, mit Teppichen belegt und fertig gestellt, und dort sollt ihr's uns zurüsten. ¹⁶Und die Jünger machten sich auf und kamen in die Stadt und fanden es, wie er ihnen gesagt hatte, und rüsteten das Passa zu. ^{Ec. 22, 14}Und als die Stunde kam, setzte er sich zu Tische und die Apostel mit ihm. ¹⁵Und er sprach zu ihnen: Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dies Passa noch mit euch zu feiern, ehe ich leiden muß; ¹⁶denn ich sage euch, ich werde es nun nicht mehr essen, bis die Erfüllung im Reiche Gottes kommt.⁴¹⁾ ¹⁷Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: Nehmet den und teilet ihn unter euch. ^{20c}[Das ist mein Blut], das für euch vergossen wird. Denn ich sage euch, daß ich von nun an vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis das Reich Gottes kommt. ²¹Aber schau, die Hand meines Verräters ist mit mir bei Tische. ²²Denn der Menschensohn geht wohl dahin, wie es bestimmt ist; doch wehe dem Menschen, durch welchen er verraten wird. ²³Da begannen sie, bei sich zu fragen, wer denn von ihnen imstande wäre, das zu tun. — — — — —

[Zu Petrus aber sprach er:] — — — — —

— — 22³¹Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich ausgebeten, euch sichten zu dürfen wie den Weizen. ³²Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht versage. Und du, wenn du dich einst bekehrst, so stärke deine Brüder. ^{Mc. 14, 29}Petrus aber sprach zu ihm: Wenn sich auch alle an dir ärgern, so doch ich nicht. ³⁰Spricht Jesus zu ihm: Wahrlich, ich sage dir, gerade du wirst mich heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn⁴²⁾ kräht, dreimal verleugnen.

^{Ec. 22, 39}Und er ging fort und begab sich nach seiner Gewohnheit auf den Ölberg; es folgten ihm aber auch die Jünger.

⁴¹⁾ „Durch diese Verschmelzung des Paschas mit dem Abendmahl wird die Auslassung des Brotes bedingt“ (Weßhausen, Mc. S. 123). — D hat βρωθη für πληρωθη.

⁴²⁾ δὲ hat Mc. bei Einflechtung der Sonderquelle zugefügt.

⁴⁰Als er nun an der Stätte war, sprach er zu ihnen: Betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet. ^{Mc. 14, 35}Und er ging ein wenig weiter, warf sich auf die Erde und betete, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde an ihm vorübergehen möchte, ³⁶und sprach: Abba, lieber Vater! Es ist dir alles möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst. ³⁷Und er kommt und findet sie schlafend und spricht zu Petrus: Simon, schläfst du? Konntest du nicht eine Stunde wachen? ^{38a}Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet. ^{40c}Und sie wußten ihm nichts zu antworten. ⁴³^aUnd da er noch redete, erscheint Judas [der Sicarier] ⁴⁴, einer von den Zwölfen, ⁴⁵und trat stracks heran und sprach zu ihm: Ha, Rabbi! und küßte ihn. ⁴⁷Einer aber von den Umstehenden zog das Schwert, schlug auf den Diener des Hohenpriesters ein und hieb ihm das Ohr ab. ⁴⁸Jesus aber hub an und sprach zu ihnen: Ihr seid ausgezogen wie gegen einen Räuber mit Schwertern und Knütteln, mich zu fangen. ⁴⁹Und doch war ich Tag für Tag bei euch, lehrend im Tempel, und ihr habt mich nicht gegriffen. Aber die Schriftworte müssen ja wohl erfüllt werden. ⁴⁶ ⁵¹Und einer, ein Jüngling, war ihm gefolgt, angetan mit einem Linnen auf der bloßen Haut, und sie griffen nach ihm. Da ließ er das Linnen fahren und floh nackt davon.

^{Lc. 22, 54}So ergriffen sie ihn, führten ihn fort und brachten ihn in das Haus des Hohenpriesters; Petrus aber folgte von ferne. ⁵⁵Und als sie mitten im Hof ein Feuer angezündet hatten und sich herumsetzten, ließ sich auch Petrus mitten unter ihnen nieder. ⁵⁶Als ihn nun eine Magd am Feuer sitzen sah, blickte sie ihn scharf an und sagte: Der war auch mit ihm zusammen. ⁵⁷Er aber verleugnete ihn und sprach: Ich kenne ihn nicht, Weib. ⁵⁸Und kurz darauf bemerkte ihn ein anderer und sprach: Du gehörst auch zu ihnen. Petrus aber sprach: Mensch, das ist nicht wahr. ⁵⁹Und nach Abfluß etwa einer Stunde bekräftigte es ein anderer und sprach: Wahrhaftig, der war auch mit ihm; denn er ist ein Galiläer. ⁶⁰Petrus aber

⁴³) V. 40^c καὶ οὐκ ἦδ' . . . ἀντὶς schließt nicht an V. 40^{ab}, wo die Jünger schlafen, ist vielmehr synoptisch (cf. 9, 6).

⁴⁴) ὁ Ἰουδαῖος, bei Mc. sonst nicht, ist wohl Zusatz nach 14, 10 (Menher-Weiß⁸ S. 240 A. 1.).

⁴⁵) Von Wellhausen, Mc. S. 128, mit D [om ωs] als Frage gesagt.

⁴⁶) Alttertümlicher sind die Worte bei Lucas (22, 53^b).

sprach: Mensch, ich weiß nicht, was du willst. Und alsogleich, als er noch redete, krächte der Hahn, ⁶¹und der Herr wandte sich um und blickte Petrus an. Da dachte Petrus an das Wort des Herrn, wie er zu ihm sprach: Ehe der Hahn heute krächzt, wirst du mich dreimal verleugnen. ⁶²Und er ging hinaus und weinete bitterlich. ⁶³Und die Leute, die ihn festhielten, verspotteten ihn und peitschten ihn, ⁶⁴verhüllten sein Haupt und fragten ihn: Weissage, wer ist's, der dich schlug? ⁶⁵Und sagten noch viele andre Lasterungen gegen ihn.¹⁷⁾

22⁶⁶Und als es Tag wurde, versammelte sich die Ältestenschaft des Volkes, Hohepriester und Schriftgelehrte, und führten ihn vor ihr Hochgericht mit der Frage: Wenn du der Christus bist, so sage es uns. ⁶⁷Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich's euch sage, so glaubet ihr's nicht. ⁶⁸Wenn ich aber Fragen stelle, so antwortet ihr nicht. ⁶⁹Aber von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes. ⁷⁰Sprechen sie alle: Du bist also der Gottessohn? Er aber sprach zu ihnen: Ihr saget, daß ich's bin. ⁷¹Da sprachen sie: Was bedürfen wir weiter Zeugnis? Wir haben es selbst gehört aus seinem Munde.

23¹Damit brach ihre ganze Versammlung auf, und sie führten ihn zu Pilatus. ²Und sie begannen, ihn anzuklagen: Den haben wir erfunden als Auführer unsers Volkes, indem er verbietet, dem Kaiser Steuer zu zahlen und sagt, er sei König Christus.⁴⁸⁾ ³Da fragte ihn Pilatus: Du bist der König der Juden? Er aber antwortete und sprach zu ihm: Du sagst es.⁴⁹⁾ ¹⁸Da aber schrien sie in vollem Chor: Hinweg mit diesem; gib uns Barabbas frei ¹⁹der war wegen eines Aufstandes in der Stadt und Meuterei ins Gefängnis geworfen. Mc. 15, ¹²Pilatus aber fing wieder an und sprach zu ihnen: Was soll ich denn machen mit dem, den ihr den König der Juden nennt? ¹³Sie aber schrieen von neuem: Kreuzige ihn. ¹⁴Sprach Pilatus zu ihnen: Was hat er denn Übels getan? Sie aber schrieen nur im

⁴⁷⁾ Die synoptischen Parallelen bei Mc. sind Mc. 14, 53 f. 69—72. 65 (Mt. 26, 57 f. 71^b—75. 67 f.).

⁴⁸⁾ Daß Lc. 23, 1 f. Voraussetzung der Pilatusfrage (V. 3) ist, die bei Mc. Mt. unmotiviert bleibt, zeigt Spitta a. O. S. 407.

⁴⁹⁾ Zu V. 4—16 cf. Spitta, a. O. S. 406 ff. V. 4 schließt nicht an V. 3 an, wo das Verhör eben beginnt.

Übermaß: Kreuzige ihn. ¹⁵Da gab ihnen Pilatus, der dem Pöbel den Willen tun wollte, Barabbas los, Jesus aber ließ er auspeitschen und lieferte ihn zur Kreuzigung aus. ²¹Und einen, der vorüberkam, Simon aus Kyrene, der gerade vom Acker kam, den Vater von Alexander und Rufus, den nötigen sie, sein Kreuz zu tragen. ²²Und so führen sie ihn zu der Stätte Golgotha, das heißt verdolmetscht Schädelstätte, ²⁴und kreuzigen ihn und teilen seine Kleider unter sich, wobei sie das Los darüber warfen, wer etwas bekommen solle. ^{25a}Es war aber die dritte Stunde. ²⁶Als Aufschrift über seine Todesursache aber war angeschrieben: Der König der Juden. ²⁷Und mit ihm kreuzigen sie zwei Räuber, einen zur Rechten und einen zu seiner Linken. ³³Und als die sechste Stunde kam, trat eine Finsternis über dem ganzen Lande ein bis zur neunten Stunde. ³⁷Jesus aber schrie laut auf und tat den letzten Seufzer. ³⁸Und der Vorhang des Tempels zerriß entzwei von oben bis unten. ³⁹Aber als der Hauptmann, der vor ihm Wache hielt, Zeuge war, daß er dergestalt den letzten Seufzer getan hatte, sprach er: Dieser Mensch war wirklich ein Sohn Gottes.⁵⁰⁾

⁴²Und als es schon spät war, da der Rüsttag kam, der Sabbat heißt, ⁴³kam Joseph aus Arimathia, ein angesehener Ratsherr, der auch selber auf das Reich Gottes wartete, und faßte sich ein Herz und ging zu Pilatus und erbat sich den Leichnam Jesu.⁵¹⁾ ⁴⁶Und nachdem er Linnen gekauft hatte, nahm er ihn herab, hüllte ihn in das Linnen und legte ihn in ein Grab, das aus dem Felsen gemeißelt war, und wälzte einen Stein vor die Tür des Grabes.

¹⁶²Und am ersten Tage nach dem Sabbat, in aller Frühe, kommen [die Frauen] zum Grabe, als die Sonne eben aufgegangen war. ³Und sie sprachen zueinander: Wer wird uns nun den Stein von der Tür des Grabes wälzen? ⁴Und wie sie aufblicken, sehen sie, daß der Stein weggewälzt ist — er war nämlich sehr groß. ^{5c. 24, 3}Als sie nun eintraten, fanden sie den Leib des Herrn Jesu nicht vor. ⁴Und als sie ratlos darüber standen, treten zwei Männer zu ihnen in blickendem Gewande. ⁵Und als sie erschrakten und das Haupt zur Erde neigten, sprachen die zu ihnen: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? ⁶Er ist nicht hier, sondern ist auferstanden. Erinnert euch doch,

⁵⁰⁾ Lc. 23, 47 *ὅτι ὁ ἀνθρώπος οὗτος δίκαιος ἦν.*

⁵¹⁾ V. 44 f. aus der Sonderquelle (*πρώτα* cf. 6, 29. Mt. 14, 12).

wie er zu euch geredet hat, als er noch in Galiläa war und sprach, daß der Menschensohn in [sündige]⁵²⁾ Menschenhände überantwortet werden müsse und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen. ⁸Da erinnerten sie sich seiner Worte, ⁹und sie kehrten um vom Grabe⁵³⁾ und verkündeten das alles den Elfen und allen übrigen. [24³⁶Als jene dies aber besprachen, stand er selbst in ihrer Mitte. ³⁷Da erschrakten sie und wurden voll Angst und meinten, einen Geist zu sehen. ³⁸Doch er sprach zu ihnen: Warum seid ihr beunruhigt und warum kommen Zweifel in euer Herz? ³⁹Schauet an meine Hände und Füße, daß ich es selber bin. ⁴⁰Rühret mich an und schaut her, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich's habe. ⁴¹Als sie aber vor Freude noch nicht glauben konnten und sich wunderten, sprach er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? ⁴²Da reichten sie ihm einen Imbiß von gekochtem Fisch. ⁴³Und er nahm vor ihren Augen und aß.]⁵⁴⁾

2. Der Bestand.

Die Geschichte der synoptischen Frage beginnt wie die der Pentateuchquellen im 18. Jahrhundert; Eichhorns Name ist für beiderlei Untersuchungen epochemachend. Seitdem er hinter den drei Synoptikern eine gemeinsame Überlieferung erkannte, die von ihnen verschieden ausgestaltet und aus andern Quellen bereichert wurde, ist die Forschung trotz aller Schlingwege stets zu seiner Fragestellung zurückgekehrt, so mannigfach auch die Antworten lauteten. Auch wir müssen vom synoptischen Grundbestand ausgehen; gleichviel, ob er in einem Evangelisten noch in ursprünglicher Gestalt vorliegt, so daß er der Gewährsmann für die beiden andern ist, oder ob er hinter allen dreien steht; gleichviel ob er ihnen mündlich oder schriftlich vorlag. So einfach nun die Aufgabe zu sein scheint, das Gemeinsame zu einem synoptischen Grundbilde zu verbinden, alles

⁵²⁾ Nach Schlatter, Die beiden Schwerter S. 25 14 mal in den „neuen Stücken“; in Wirklichkeit wohl nicht quellenhaft (cf. Lc. 9, 44).

⁵³⁾ Dabce ff. 2 l läßt ἀπὸ τοῦ μνημείου aus.

⁵⁴⁾ Ob Lc. 24, 36—43 synoptisch ist, ist unsicher. Doch cf. Spitta, a. O. S. XLVII. 447 f. — Lc. 24, 12 fehlt in Dabeir mit Recht; der Vers hängt vom Johannesevangelium ab.

andre anderer Herkunft zuzuschreiben, täuscht doch der Schein leicht über Schwierigkeiten weg. Denn der gemeinsame Grundbestand läßt einen klaren Plan und Zusammenhang erwarten, sachliche Lücken müssen bedenklich machen. Umgekehrt können die drei Synoptiker gleiche Erzählungstoffe bringen, die dennoch nicht aus gleicher Quelle geflossen sein müssen, sondern verschiedenen Ursprung haben. Ebenso kann einer der drei eine Erzählung ausgeschieden haben, die dennoch synoptisch ist; Gründe solcher Ausscheidungen, ob erkennbar oder nicht, mochten sich ihm in der Disposition oder der Verbindung anderer Quellen mit dem synoptischen Grundriß bieten. Ganz einwandfrei und vollkommen kann demnach ein Versuch, die synoptische Grundschrift aus Marcus mit Hilfe von Matthäus und Lucas herauszuheben, schwerlich gelingen. Doch läßt er sich durch geschichtliche Evidenz im ganzen und philologische Erwägung im einzelnen bis an die Grenze des Möglichen begründen. Als Wegweiser in die synoptische Grundschrift empfiehlt sich Marcus deshalb, weil sein Evangelium am kürzesten und am wenigsten aus andern Quellen gespeist ist. Doch ist nicht alles, was Marcus bringt, unbezogen als synoptisch anzusprechen.

a) Der galiläische Kreis.

Alle drei Synoptiker beginnen das Evangelium mit Johannes dem Täufer. In ihm sieht Marcus den Anfang des Evangeliums Jesu Christi (1, 1), wie sein Buchanfang lautet.⁵⁵⁾ Auch Lucas hebt nach der Kindheitsgeschichte mit neuer Überschrift bei Johannes an (3, 1 f.), während Matthäus seine Episode an Jesu Aufenthalt in Nazareth (2, 23) mit einer allgemeinen Zeitbestimmung anknüpft (3, 1). Keiner der drei scheint den ursprünglichen Wortlaut der synoptischen Grundschrift erhalten zu haben; ihr Kopfstück wird eine Zeitbestimmung gewesen sein. Die zwei Ortsbestimmungen der Johannespredigt bei Lucas, die Wüste (3, 2) und der Umkreis des Jordans (3, 3), scheinen zwei Quellen anzudeuten, von denen die erste (Luc. 3, 2) synoptisch sein mag, da sie uns wie das synoptische Zitat (Mc. 1, 3) in die Wüste führt. Danach predigt Johannes im Synopticon das *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφρασιν ἁμαρτιῶν*

⁵⁵⁾ Daß Mc. 1, 1 ἀρχὴ nicht Subjekt zu V. 4 (Lachmann u. a.), sondern Überschrift ist (cf. 13, 9^a), die jetzt dem ganzen Buche, nicht nur dem Johannesabschnitt (Meyer, Ewald) gilt, darf als sicher gelten. Der Fortgang des εὐαγγέλιον liegt in der Missionszeit (Mc. 13, 10. 14, 9).

prokisch, Petrus u. Johannes.

(Mc. 1, 4. Luc. 3, 3 cf. Mt. 3, 2), die Stimme eines Rufers in der Wüste (Mc. 1, 3. Mt. 3, 3. Luc. 3, 4) nach dem Wortlaut Jesaias, den alle drei Synoptiker nach der Septuaginta zitieren (Jes. 40, 3),⁵⁶⁾ während Marcus noch ein Wort aus Maleachi (Mal. 3, 1) unter Jesaias Namen gestellt hat (Mc. 2, 2), das nicht altsynoptisch ist. Der Inhalt der Taufpredigt stellt die Wassertaufe der Geistestaufe (αὐτοὺς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ)⁵⁷⁾ gegenüber (Mc. 1, 7 f. Mt. 3, 11. Luc. 3, [15.] 16), die ein ισχυρότερος ausrichten wird, zu dessen niedrigstem Sklavendienste sich der Täufer unwert weiß (οὐκ εἰμι ἱκανός). So vorbereitet, erscheint Jesus am Jordan, sich taufen zu lassen; beim Aufstieg aus dem Wasser öffnet sich der Himmel über ihm, der Geist (πνεῦμα) kommt in Taubengestalt (ὡς[εἰ] περιστερά) auf ihn zu, und eine göttliche Stimme (ὁ κύριος) wird hörbar (Luc. 3, 21 f.). Bei Lucas lesen hier wertvolle Zeugen (D abc ff.² I Just. Ap. II. 31 D. Ep. ad Diogn. u. a.) als Textgestalt: *υἱὸς μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. Diese Lesart ist zu eigentümlich, um Nachtrag zu sein; sie ist Überlieferung (ψ. 2, 7) von hoher Altertümlichkeit; und in ihr wird der altsynoptische Text vorliegen.⁵⁸⁾ Nach Matthäus und Marcus lautet das Wort einstimmig: Du bist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen gefunden habe (Mt. 3, 11. Mc. 1, 17), was die Recepta auch bei Lucas eingesetzt hat. Marcus und Matthäus scheinen hier aber einer andern, nicht synoptischen Überlieferung zu folgen, so daß man sich, wenn nicht den altsynoptischen Wortlaut, so doch den altsynoptischen Bestand am besten nach dem echten Lucastext vergegenwärtigen mag (3, 21 f.). Den marcomatthäischen Satz bringt das Synopticon später (Mc. 9, 7. Mt. 17, 5. Lc. 9, 35).

An die Taufe schließt sich die Versuchung Jesu. Denn hier steht die in der Taufe verkündete Gottessohnschaft Jesu mindestens bei Matthäus und Lucas im Mittelpunkt. Auch Marcus aber kennt die Versuchung, so daß wir einen synoptischen Grundbestand an-

⁵⁶⁾ Nur τὰς τρίβους αὐτοῦ für Jes. 40, 3 τ. τ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν. D. 2 f. bei Marcus als Zusatz zu fassen (Lachmann, Ewald, Wellhausen, Mc.¹ S. 4), ist unerlaubt.

⁵⁷⁾ Der Gegensatz ὕδωρ und πνεῦμα auch Act. 1, 5. Der Gegensatz von ὕδωρ und πνεῦμα (Mt. 3, 11. Lc. 3, 16) ist bei Mc. unbekannt und entstammt der Redequelle.

⁵⁸⁾ J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 133; Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 137 denken an Q.

nehmen müssen, der freilich von Matthäus und Lucas durch das großartige Zwiegespräch zwischen Christus und Antichristus ergänzt worden ist (Mt. 4, 3—10. [11]. Lc. 4, 3—13). Synoptisch ist die Entführung durch den Geist (*πνεῦμα*) in die Wüste (*ἐρημος*) sowie der vierzig tägige Aufenthalt (Mc. *τεσσαράκοντα ἡμέρας*. — Mt. Lc. *ἡμέρας τεσσαράκοντα*). Auch die Versuchung durch den Teufel kennen alle drei Quellen; endlich erwähnen Marcus und Matthäus, daß die Engel (*ἄγγελοι*) zum Schluß Jesus bedienen (*διηκόνουν αὐτῷ*). Daß Lucas diesen letzten Zug wegläßt, geschah schwerlich aus Unkenntnis, sondern weil er auf den synoptischen Grundbestand, den er wie Matthäus aus anderer Quelle erweitert hatte (V. 3—13), nicht wieder zurückkommen wollte. Der Unterschied zwischen Marcus und den zwei andern besteht darin, daß bei Marcus die Versuchung während der ganzen vierzig täglichen Zeit stattfindet (Mc. 1, 13), bei Matthäus erst nach ihrem Ablauf eintritt (Mt. 4, 3), während bei Lucas beide Vorstellungen gemischt sind. Denn Lucas spricht erstens von der vierzig täglichen Versuchung (4, 2), zweitens von der Versuchung durch Hunger nach ihrem Ablauf (4, 3). Dann wird Marcus die synoptische Version rein erhalten haben, während Matthäus und Lucas sie mit einer anderen Auffassung verbinden. Demnach wird auch der Aufenthalt Jesu bei den wilden Tieren nach Marcus synoptisch sein, so daß neben der Versuchung durch den Satan die Tiere treten, vielleicht als dämonische Wesen, während die Engel für ihn sorgen. Versuchung, Tiere, Engeldienst sind bei Marcus, nach den drei Imperfektis zu schließen, gleichzeitig.

Die Wahl von Kapernaum als Aufenthaltsort nach der Versuchung heben alle drei Synoptiker hervor (Mt. 4, 13. Mc. 1, 21. Luc. 4, 31); doch freilich ist der altsynoptische Zusammenhang hier stark zerstört. Matthäus stellt die Überjiedelung von Nazareth nach dem „heidnischen“ Kapernaum ins Licht des Schriftbeweises (4, 12—16), bringt den Inhalt seiner Bußpredigt (V. 17) und die Berufung der vier ersten Jünger (V. 18—22), um mit einer epitomischen Schilderung von Jesu Predigt und Heilandswerk in ganz Galiläa, wodurch sein Ruhm sich über ganz Palästina verbreitet,⁵⁹⁾ zu schließen (V. 23—25). Marcus meldet den Anfang der galiläischen Predigt (1, 14f.) und die Jüngerberufung (1, 16—20) vor dem Einzug in Kapernaum (1, 21), nach dem eine Sabbatpredigt in der Synagoge

⁵⁹⁾ Mt. 4, 24^a καὶ ἀπῆλθεν — τὴν Συρίαν fehlt Syr^s wohl mit Recht.

(1, 21 f.) und das Wunder an einem Dämonischen, das Jesu Ruhm in den Umkreis Galiläas trägt, berichtet wird (1, 23—28). Auch Lucas bringt die Galiläapredigt (4, 14 f.) vor dem Einzug in Kapernaum (4, 31 f.) und der Heilung des Dämonischen (4, 33—37), schiebt aber eine Predigt in Nazaret zwischenein (4, 16—30), während die Jüngerberufung bei ihm fehlt. Die Rückkehr nach Galiläa „in Kraft des Geistes“ (Lc. 4, 14 f.), nämlich des Messiasgeistes (3, 21 f.) schließt gut an die synoptische Tauserzählung an und darf als synoptisch gelten, während die marcomatthäische Parallele (Mc. 1, 14 f. Mt. 4, 12 ff.) wegen *εὐαγγέλιον* zur Sonderquelle gehört. Es folgt die Übersiedelung Jesu nach Kapernaum, wo er in der Synagoge eine Sabbatpredigt hält und einen Dämonischen heilt (Mc. 1, 21—28. Lc. 4, 31—37). Matthäus hat freilich zwar die Wahl Kapernaums gebracht (4, 13), aber die Szene in der Synagoge ganz ausgeschieden (Mt. 4, 13—16). Das läßt sich so erklären, daß er die Vollmächtigkeit (*ἐξουσία*) seiner Predigt (Mt. 1, 21 f. Lc. 4, 31 f.) in der Bergpredigt schildern wollte (cf. Mt. 7, 29. Mc. 1, 22), die den ganzen synoptischen Rahmen sprengt. Infolgedessen schildert er die Predigt und die Heilungen Jesu in kurzem, vorläufigem Gesamtüberblick (4, 23—25), und läßt nun die Einzelheilung des Dämonischen in der Synagoge weg, für deren Erhaltung wir wegen ihres altertümlichen Charakters Marcus und Lucas sehr dankbar sein müssen. Sie vermittelt im synoptischen Grundbestande den Ruhmesgang Jesu von Nazaret (Mc. 1, 24. Luc. 4, 34) über Kapernaum (Mt. 1, 21. Luc. 4, 31) ins ganze galiläische Gebiet (Mc. 1, 28 *εἰς ὅλην τὴν περιχώρον τῆς Γαλιλαίας*. — Lc. 4, 37 *εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου*) aufs beste. Die Vierjüngerwahl (Mt. 4, 18—22. Mc. 1, 16—20), die bei Lucas andern Orts durch ein andres Stück ersetzt ist (Luc. 5, 1—11), ist nicht altsynoptisch, worüber später noch zu handeln ist.

An die bei Matthäus fehlende Dämonenheilung schließen bei Marcus (1, 29—39) und Lucas (4, 38—44) in rascher Folge die weiteren Ereignisse des Tages von Kapernaum, Heilung von Petri Schwieger, Abendliche Heilungen, Gebet im Morgengrauen an, dem die Predigt in der galiläischen Landschaft mit dem Ausfägigen folgt. Matthäus hat diese Stücke hinter die Heilung des Ausfägigen (8, 1—4), ein gleichfalls synoptisches Stück (Mc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16) und den Hauptmann von Kapernaum (8, 5—13) gestellt. Denn da er die Heilung des Dämonischen wegläßt, konnte er nicht an die Synagoge von Kapernaum anknüpfen. Da aber der Aus-

sähige außerhalb Kapernaums spielt und synoptisch an die galiläische Predigt anschließt (Mt. 4, 23—25. Mc. 1, 39. Luc. 4, 44), so konnte die kapernäische Szenenfolge (Mt. 8, 14—17) erst hinter den Hauptmann von Kapernaum treten (8, 5—13), zu dessen Perikope nach der Redequelle die Bergpredigt hinleitete. Der Übergang von Kapernaum zur galiläischen Wirkksamkeit (Mc. 1, 35—38. Lc. 4, 42 f.) fiel nun für Matthäus weg, der statt dessen eine messianische Schlußbetrachtung einfügt (8, 17). Seine Reihenfolge ist aber gegenüber Marcus und Lucas, die das synoptische Grundgefüge erhalten haben, sekundär.

In diesem Abschnitt kann man auch die Selbstständigkeit des Matthäus in der Formung der Einzelstücke beobachten. Die Ausmalung der Einzelzüge (Mc. 1, 34^b. Luc. 4, 41. — Mc. 1, 45. Lc. 5, 15) tritt bei ihm hinter der Hauptsache und der allgemeinen Betrachtung zurück. Auch wählt er gern besondere Ausdrücke, so daß das alt-synoptische Wörterbuch besser aus Marcus und Lucas gewonnen wird, wo dieser in Marcus Gefolgschaft bleibt und nicht entsprechend seiner Neigung urbanere Wörter vorzieht. Als altsynoptisch dürfen gelten die Ausdrücke Mc. 1, 29. Lc. 4, 38: ἐκ (ἀπὸ) τῆς συναγωγῆς . . . εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος. — Mc. 1, 30. Mt. 8, 14 πυρέσσουσα. — Mc. 1, 31. Mt. 8, 15. Lc. 4, 39 καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός . . . διηκόνει αὐτοῖς. — Mc. 1, 32. Mt. 8, 16 ὀψίας δὲ γενομένης. — Mc. 1, 34. Mt. 8, 16 [Lc. 4, 40] ἐθεράπευσεν . . . κακῶς ἔχοντας. — Mc. 1, 34 cf. Lc. 4, 41 [ἤφιεν] λαλεῖν τὰ δαιμόνια. — Mc. 1, 35. Lc. 4, 42 [ἀπῆλθεν] εἰς ἔρημον τόπον. — Mc. 1, 39. Lc. 4, 44 κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγάς. — Mc. 1, 40 f. Mt. 8, 2 f. Lc. 5, 2 f. ἐὰν θέλῃς . δύνασαι με καθαρίσαι. — ἐκτείνας τὴν χεῖρα . . . ἤψατο . . . θέλω, καθαρίσθην. — Mc. 1, 44. Mt. 8, 4. [Lc. 5, 14] ὅρα μηδενὶ . . . εἶπης, ἀλλὰ ὑπάγε σεαντὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε . . . ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. In dieser Weise könnte das altsynoptische Wörterbuch aus den gemeinsamen Wörtern und Wortverbindungen gesammelt werden, zu dem auch Gleichungen zwischen Marcus und einem der zwei andern, wo der andere abweicht, treten dürfen.

Marcus und Lucas führen nach der kurzen Schilderung des vergrößerten Wirkungskreises in der galiläischen Landschaft Jesus nach Kapernaum zurück, wo sich nun die Heilung des Gichtbrüchigen (Mc. 2, 1—12. Lc. 5, 17—26), die Berufung Levis (Mc. 2, 13—17. Lc. 5, 27—32) und die Fastenfrage (Mc. 2, 18—22. Lc. 5, 33—39) in

klarer Verbindung folgen. Auch Matthäus hat die Verbindung der drei Perikopen stehen lassen (9, 1—17), aber die Lücke anstelle der galiläischen Predigtwirksamkeit mit der Aussätzigenheilung durch mehrere Szenen ausgefüllt, die Jesu Nachfolgererschaft (8, 19—22) und seine Machtvollkommenheit über Natur (8, 18. 23—27) und Geisterwelt (8, 28—34) betreffen und von denen die Nachfolgerfrage nicht synoptisch ist. Bei ihm wie bei Marcus (2, 1) ist deutlich, daß der Gichtbrüchige in Kapernaum erst nach längerer Abwesenheit Jesu von dort geheilt wird, die bei Matthäus durch die Fahrt ans Ostufer (8, 19 ff.), bei Marcus und Lucas durch die Predigt in der galiläischen Landschaft und das Zurückweichen in die Einöde vor der Menge (Mc. 1, 45. Lc. 5, 16 ἐπ' [ἐν] ἐρημοῖς) begründet wird. Die zweite Darstellung hat als synoptisch zu gelten, so daß der Gichtbrüchige geheilt wird, nachdem Jesus von der ersten Wanderpredigt „wieder zu Hause“ ist, wie Mc. 2, 1 ἐν οἴκῳ (cf. 3, 20 εἰς οἶκον) übersetzt werden muß. Die Erzählung selbst (Mt. 9, 1—8) zeigt zahlreiche, synoptische Züge in Wörtern und Sätzen, nur daß auch hier Matthäus manches kürzt (Mc. 2, 4. Lc. 5, 18^b. 19. — Mc. 2, 7^b. Lc. 5, 21^b). Der Berufung Levis (Mc. 2, 13—17. Lc. 5, 27—32) hat Matthäus durch Einführung seines eigenen Namens persönliche Züge gegeben (9, 9—13) und ein Herrnwort (9, 13) eingefügt, obwohl er den synoptischen Grundriß in Wort und Satz auch hier verwertet. Auch die Fastenfrage (9, 14—17 cf. Mc. 2, 18—22. Lc. 5, 33—39) zeigt ihn deutlich. Der Anschluß an die vorige Szene ist aber bei Matthäus schlichter und klarer als bei Marcus, wo neben den Johannesjüngern die Phariseer zum Subjekt der Frage gemacht sind (2, 18), und als bei Lucas, der gar die Schriftgelehrten und Phariseer über die Johannesjünger reden läßt (5, 33 cf. V. 30). Alle drei Perikopen, der Gichtbrüchige, die Berufung Levis und die Fastenfrage sind durch den erwachenden Gegensatz der Schriftgelehrten und Phariseer gegen Jesus ausgezeichnet. Dieser Gegensatz entsteht nach dem altsynoptischen Zusammenhang während der Reisepredigt Jesu in der galiläischen Landschaft; denn nach seiner Rückkehr nach Kapernaum tritt er deutlich und gut vorbereitet zutage. Seine Führer sind die Schriftgelehrten (γραμματεῖς), die beim Gichtbrüchigen allein auftreten und eine theologische Hauptfrage aufwerfen. Ihnen sekundieren in der Berufung Levis die Phariseer, die von ihnen geleitete Partei der gesetzlichen Judaisten, deren Hauptinteresse nicht an der Theologie, sondern an der Lebens-

führung haftet. In der Fastenfrage sind es demgemäß wieder die Pharisäer, deren Fastenbrauch besprochen wird. Matthäus hat diesen Fortschritt vom Schriftgelehrten (9, 3) zum pharisäischen Gegensatz (9, 11. 14) klarer und ursprünglicher dargestellt als Marcus und Lucas, die wie Lucas (5, 21) den Schriftgelehrten die Pharisäer oder wie beide (Mc. 2, 16. Lc. 5, 30) den Pharisäern die Schriftgelehrten nachträglich beigegeben. Dagegen haben sie den Anschluß des zweiten kapernäischen Aufenthalts an eine längere Predigtreise in Galiläa sachgemäßer als Matthäus dargestellt, bei dem der Gichtbrüchige als Zeichen des neuen, in Jesu Abwesenheit vorbereiteten Gegensatzes weniger klar hervortritt.

Der Gegensatz spricht sich auch in den zwei synoptischen Sabbatszenen aus, die Marcus (2, 23—28. 3, 1—6) und Lucas (6, 1—5. 6—11) folgerichtig hier anschließen, während sie bei Matthäus (12, 1—8. 9—14) in die Nähe eines viel leidenschaftlicheren Kampfes gerückt sind, der um Christi eigne Person geht (12, 15 ff.), in deren Beurteilung der Christ Matthäus (12, 15—21) und die jüdischen Gegner sich diametral gegenüberstehen. Wir werden auch hier Marcus und Lucas den Vorzug geben; denn der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern (Mc. 2, 24. 3, 6. Lc. 6, 2. 7) entwickelt sich bei ihnen regelrecht weiter und führt schließlich zu einem geheimen Anschlag gegen ihn, bei dem Marcus die Herodianer (3, 6), Lucas die Schriftgelehrten (6, 7) zu Mitschuldigen macht, während Matthäus (12, 14) bei den Pharisäern stehen bleibt. An diese Szenen des Gegensatzes schließen alle drei Synoptiker, zweifellos nach gemeinsamer Quelle, die Nachricht einer neuen Preisgabe des kapernäischen Zentrums zugunsten einer großen Wirksamkeit in der Landschaft (Mt. 12, 15—21. Mc. 3, 7—12. Lc. 6, 17—19). Lucas schiebt vor diesen Überblick die Apostelwahl ein (6, 12—16) und leitet ihn in die Feldpredigt aus (6, 20 ff.), die zwar nicht zur synoptischen Quelle gehört, aber hier im Entwicklungsgang eine ausgezeichnete Stelle hat, da sie einen Blick in Jesu Predigtweise tun läßt.

Nachdem Jesu Wirkungskreis in knappen, klaren Zügen synoptisch dargestellt ist, folgt nun die Jüngerwahl als Kopfstück einer Gruppe, die uns seine Freunde und Gegner kennen lehren. Marcus hat die Jüngerwahl (3, 13—19) gewiß am ursprünglichen synoptischen Ort belassen, während sie bei Matthäus, sachlich sehr wirksam, die Einleitung der Senderede bildet (10, 2 ff.), bei Lucas,

wie bei Marcus auf einem Berge vollzogen (Mc. 3, 13. Lc. 6, 12 εἰς τὸ ὄρος), vor die Einleitung zur Feldpredigt (6, 17—19) gesetzt ist, damit die Apostel diese mit hören können (6, 12—16). Alle drei Evangelisten führen bei der Jüngerwahl die Namen der zwölf Apostel ein. Allerdings finden sich Verschiedenheiten, so daß außer der synoptischen Quelle, die Marcus rein zu bringen scheint, bei Matthäus und Lucas noch andre Einflüsse wirken mögen. Marcus zeichnet Simon, Jacobus und Johannes, die drei Lieblingsjünger Jesu aus, indem er ihre Beinamen anführt, so daß eine Trias entsteht, der man drei Triaden in Andreas, Philippus, Bartholomäus, ferner Matthäus, Thomas, Jacobus Alphäi, endlich Thaddäus, Simon und Judas folgen lassen kann, während Matthäus und Lucas sechs Paare bilden. Die drei ersten Namen sind „hebräisch“ (שִׁמְעוֹן, יַעֲקֹב, יוֹהָנָן); von den drei nächsten ist Andreas und Philippus griechisch, Bartholomäus ist wohl als [Nathanael (Joh. 1, 45 ff. 21, 2)] Sohn des Ptolemäus zu verstehen. Matthäus (מַתְתִּיָּא), Thomas (תּוֹמָא), Jacobus Alphäi (יַעֲקֹב בֶּר חֲלֵפִי) ⁶⁰ sind „hebräisch“; in Thaddäus (תָּדֵא) steckt wahrscheinlich ein Hypokoristicon von Theodorus. ⁶¹ Simon Kanana ist von Lucas doch wohl richtig als שִׁמְעוֹן קַנְאַנָּא, Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτῆς (Lc. 6, 15) gedeutet; er kam also von der Zelotenpartei her. Judas Ischariot scheint mir יוֹדָה סַכְרִיּוֹת [א] „der Sicarier“ zu sein; auch er trägt also wohl einen Parteinamen. Die Sicarier waren die revolutionären Sanatiker, die auch gegen die Römer auftraten (Act. 21, 38) ⁶².

Marcus erzählt nun, daß Jesus nach der Jüngerwahl nach Hause (εἰς οἶκον cf. 2, 1) gekommen sei, wo er vom Volke so stark in Anspruch genommen wird, daß er mit seinen Jüngern nicht einmal in Ruhe essen kann (3, 20). Unterdessen aber sind seine Angehörigen nach Kapernaum gekommen, wo sie vor dem Hause warten; denn es hat sich das Gerücht verbreitet, er sei außer sich (3, 21). Zu diesem nur bei Marcus erhaltenen Anfang ist der Spruch Jesu über seine Familie (3, 31—35. Mt. 12, 46—50.

⁶⁰) Wellhausen, Mc. ¹ S. 25: „Alphäus bietet Schwierigkeiten; denn in Chalphä ist das Chet hart und mußte durch χ oder κ transkribiert werden.“

⁶¹) Dalman, Grammatik d. Aramäischen ² S. 179 denkt an תּוֹדָה.

⁶²) An συνάριος cf. S^c S^s סַכְרִיּוֹת denken auch Lepsius, Leben Jesu I S. 217 und Schultheß, Problem der Sprache Jesu S. 54; dagegen wieder Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu S. 305 an אִישׁ קִרְיֹת. Zu den Sicariern cf. Schürer, Geschichte d. j. Volks ³ I S. 574 ff.

Luc. 8, 19—21) ein guter Fortgang.⁶³⁾ Denn hier antwortet Jesus auf das Gesuch der draußen stehenden Mutter und Brüder, seine wahre Familie seien seine Jünger. Dieser Zusammenhang ergibt sich durch den dreifach bezeugten Abschluß als synoptisch. Die synoptischen Ausdrücke sind am besten bei Marcus und Matthäus erhalten (Mc. 3, 33 ff. Mt. 12, 48 ff.: *τις ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου; — ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. — ὅς[τις] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα . . . ἀδελφός . . . καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστὶν*), während Lucas die Antwort gekürzt und nach einem ähnlichen Worte umgestaltet hat (8, 21 cf. 11, 28). Der Zusammenhang zwischen Mc. 3, 20 f. und D. 31—35 wird nun aber durch die Beelzebulperikope (3, 22—30) unterbrochen, die Matthäus (12, 22 ff.) und Lucas (11, 14—23) aus der Spruchsammlung (Q) an anderer Stelle einführen. Schwerlich ist diese Perikope synoptisch. Denn erst bei ihrer Ausscheidung wird der synoptische Zusammenhang klar, der Jesus zu Hause zeigt, umringt von andächtigen Zuhörern (3, 20 f. 31—35), während die Verwandten vor der Tür stehen (3, 21) und vor Menschenfülle nicht hineinkönnen. Auch fehlt bei Lucas jede Spur der synoptischen Beelzebulperikope, so daß er sie schwerlich gelesen hat. Matthäus hat sie gelesen; denn 12, 26 ἐφ' ἐαυτὸν ἐμερίσθη als Nachsatz entspricht Marcus (3, 26) im Unterschied von Lucas (11, 18). Mit Marcus stimmt auch das Gleichnis vom Binden des Starken (Mt. 12, 29 cf. Mc. 3, 27), für das Lucas ein andres (11, 21 f.) aus der Redequelle setzt, sowie der eine Satz von der Unvergebarkeit der Sünde gegen den Geist (Mt. 12, 31 cf. Mc. 3, 28—30), während der zweite Satz, der Menschensohn und Geist konfrontiert (12, 32), wie bei Lucas (12, 10) aus der Redequelle stammt. Die Übereinstimmung zwischen Marcus und Matthäus gegenüber Lucas führt aber auf eine unsynoptische Sonderquelle für unsre marcinische Beelzebulperikope hin.

Am Schluß der galiläischen Wirkksamkeit stehen bei Matthäus — die andern Synoptiker fügen noch andre Stücke an — die Gleichnisse Jesu, von denen uns alle drei Synoptiker Beispiele aufbewahrt haben. Altsynoptisch ist das Gleichnis vom Säemann (Mc. 4, 2—25. Mt. 13, 3—13. [14 f.]. 18—23. Luc. 8, 4—18), das bei Marcus und Matthäus hinter dem Besuch von Mutter und Brüdern steht, von Lucas davorgerückt ist (cf. Luc. 8, 19—21). Lucas gibt der Gleichnis-

⁶³⁾ cf. Wellhausen, Mc.¹ S. 27. 29.

rede eine besondere Einleitung (8, 1—3), die aus Kapernaum auf die Wanderung führt; gerade darum ist aber seine Umstellung von 8, 19—21, wo wir noch in Kapernaum sind, sekundär. Bei allen drei Synoptikern finden wir auch die gleiche Einteilung: die Gleichniserzählung (Mc. 4, 3—8. Mt. 13, 3—9. Luc. 8, 5—8), der Gleichniszweck (Mc. 4, 9f. Mt. 13, 10—13. Luc. 8, 9f.), die Gleichnisdeutung (Mc. 4, 13—20. Mt. 13, 18—23. Luc. 8, 11—15). Bei Marcus (4, 21—25) und Lucas (8, 16—18) folgt noch eine Schlußermahnung. Da Matthäus ein Stück aus ihr (13, 12) kennt, das er freilich in die Zweckbetrachtung eingearbeitet hat, so wird auch sie altsynoptisch sein. Dann entsteht aber der Eindruck, daß mit dieser Schlußermahnung das Gleichnisbeispiel abgeschlossen ist, so daß wir keine weiteren Gleichnisse in der synoptischen Quelle erwarten. Wenn bei Marcus das Gleichnis vom Samenkorn (4, 26—29), das bei Matthäus und Lucas ohne Parallele ist, keinen synoptischen Eindruck macht, so steht es schwieriger mit dem vom Senfkorn (Mc. 4, 30—32. Mt. 13, 31f. Luc. 13, 18f.), das alle drei Evangelisten bringen. Wäre es synoptisch, so würde die Schlußermahnung nach dem Säemannsgleichnis, da sie sehr allgemein gehalten ist, nicht glücklich eingefügt sein. Indessen kann das Gleichnis bei Marcus auch aus anderer Quelle als bei Matthäus und Lucas stammen, so daß es nicht synoptisch wäre. Bei Marcus scheint ein Zusammenhang mit dem unsynoptischen Gleichnis vom Samenkorn (4, 26—29) und dem vom Senfkorn vorzuliegen (cf. 4, 26. 30 καὶ ἔλεγεν. — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. — ὡς ἄνθρωπος βάλην || V. 31 ὡς διὰ σπαρῆ). Bei Lucas steht das Gleichnis in enger Verbindung mit dem vom Sauerteig (Luc. 13, 18—21), das Marcus nicht hat (cf. Luc. 13, 18 τίτι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σ., δν . . || V. 20 τίτι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἡ . . .); doch steht es nicht im synoptischen Zusammenhang, so daß es wohl aus der Redequelle stammt. Dasselbe gilt im ganzen für Matthäus (13, 31—33), der es gleichfalls mit dem Sauerteiggleichnis verbindet, aber in sein großes Gleichniskapitel mit andern Beispielen aufgenommen hat. Gegen Marcus sagen Matthäus und Lucas: δν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ [ἐβαλεν εἰς τὸν κῆπον] αὐτοῦ. Doch scheint Matthäus auch die Marcusform gekannt und mit der Lucasform vermischt zu haben; denn den Gegensatz des kleinsten Kornes und der größten Staude (Mc. 4, 31f. Mt. 13, 32 μικρότερον . . πάντων τῶν σπερμάτων . . . μείζον . . τῶν

λαχάνων) hat Lucas nicht. Es liegt also bei Matthäus ähnlich wie im Stück vom Beelzebub (12, 22 ff.). Wahrscheinlich bilden bei Marcus das Samenkorn, das Senfkorn und der Abschluß (4, 33 f.) ein Ganzes aus nichtsynoptischer Quelle, das Matthäus bei Marcus schon vorfand, worüber wir später reden.

b) Der Kreis der Wanderungen.

Matthäus hat die Überfahrt ans Ostufer mit Seesturm (8, 18. 23—27) und Dämonenheilung bei Gadara (8, 28—34), aber auch die Jairusgeschichte (9, 18 ff.) von der synoptischen Stelle, die Marcus (4, 35—5, 20. cf. 5, 21—43) und Lucas (8, 22—25. 26—39. cf. 9, 40—56) den Stücken belassen, weggerückt und teils vor, teils hinter den Gichtbrüchigen und sein Gefolge (9, 1—17) gestellt. Daß diese Umstellung gegenüber der synoptischen Grundschrift sekundär ist, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man eine solche überhaupt anerkennt. Die Umstellung der Seefahrt und der Dämonenheilung ist erfolgt, weil Matthäus uns vorher (8, 1—17) und nachher (9, 1 ff.) nach Kapernaum führt. Da Jesus aber bei der Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1 ff.) eben erst dorthin zurückgekehrt ist (9, 1), so läßt Matthäus ihn vorher nach dem Ostufer fahren. Für Marcus und Lucas auf Grund der synoptischen Grundschrift war dieser Ausflug nicht nötig, da sie Jesus nach seinem Ausbruch zur Predigt in Galiläa (Mc. 1, 39 ff. Luc. 4, 44. 5, 12—16), den Matthäus vor die Bergpredigt verlegt (4, 23—25), Kapernaum erst bei der Heilung des Gichtbrüchigen wieder betreten lassen, was einen klaren und kunstlosen Zusammenhang ergibt. Auch das Jairusstück, synoptisch dicht an Seesturm und Dämonenheilung anschließend, aber in Kapernaum spielend, hat Matthäus vorgelegt, aber sachgemäß nicht vor das Neubetreten Kapernaums (9, 1), sondern dahinter (9, 18—26). Damit erhält er das Beispiel einer Totenerweckung, woran ihm wegen der Botschaft Jesu an Johannes (11, 2 ff.) lag. Schon altsynoptisch ist die Episode des blutflüssigen Weibes (Mt. 9, 20—22. Mc. 5, 25—34. Luc. 8, 43—48) zwischen der Jairusgeschichte, da ihr alle drei Synoptiker die gleiche feste Stellung geben. Sie ist ein seltenes Beispiel dafür, daß eine zusammenhängende Perikope durch eine eingeschobene Episode unterbrochen wird. Wie bei der Dämonenheilung (8, 28—34), so kürzt Matthäus auch in der Jairusperikope (9, 18—26) die synoptische Vorlage stark, die nach Marcus und Lucas viel umfänglicher war, und arbeitet nur die Hauptfachen heraus, wodurch sein

Bild gewinnt. Er setzt außerdem Gadara (8, 28) an stelle des synoptischen Gergesenerlandes und spricht nicht von einem, sondern von zwei Dämonischen, auch läßt er Jairus Namen weg. Daß trotz stilistischer und sachlicher Freiheit auch seine Erzählung auf dem Synopticon ruht, beweisen die sprachlichen Gleichungen mit Marcus und Lucas: Mt. 8, 28 *εἰς τὸ πέραν*. — *εἰς τὴν χώραν τῶν Γ.* — *ὑπῆντησαν*. — D. 29: *τί ἡμῖν καὶ σοί . . . νῦν ἐ τοῦ Θεοῦ*; — D. 30: *ἀγέλη χοίρων βοσκομένη*. — D. 32: *[ἀπ'] ἦλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ . . . ὤρμησεν . . . ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ*. — D. 33: *οἱ βόσκοντες ἔφυγον καὶ . . . ἀπήγγειλαν*. — Mt. 9, 20: *καὶ . . . γυνή . . . [προσ]ελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο . . . τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*. — D. 22: *ὁ δὲ . . . εἶπεν . . . θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. — D. 24: *οὐ . . . ἀπέθανεν . . . ἀλλὰ καθεύδει*.

In Kapernaum ist nach der synoptischen Quelle (Mt. 11, 1 *ἐκεῖθεν*) augenscheinlich der apostolische Auftrag an die zwölf paarweise (Mc. 6, 7) abgeordneten Jünger erfolgt (Mc. 6, 7 ff. Mt. 10, 1. Lc. 9, 1), so daß der Anschluß bei Marcus und Matthäus an die Reisepredigt in den Dörfern (Mc. 6, 6. Mt. 9, 35) nicht ursprünglich ist, sondern durch Verknüpfung zweier verschiedener Quellen entstand. Die synoptische Senderede (Mc. 6, 7—11. Lc. 9, 1—5) hat Matthäus (10, 1. 9—11. 14) mit Elementen einer andern Version durchsetzt (10, 5—8. 12 f. 15 ff.), die uns Lucas in gesonderter Gestalt erhalten hat (Lc. 10, 1 ff.), so daß wir die matthäische Form mit Hilfe von Lucas (9, 1 ff. 10, 1 ff.) in ihre ursprünglichen Bestandteile zerlegen können. Die synoptische Form (Mc. 6, 7—11) ist als ein epitomischer Auszug anzusehen, an den sich die Ausfahrt der Apostel (Mc. 6, 12 f. Mt. 11, 1. Lc. 9, 6) synoptisch anschließt. Auch ihre Rückkehr nach ausgerichteter Arbeit ist synoptisch (Mc. 6, 30. Lc. 9, 10^a); bei Matthäus liegt davon vielleicht eine Spur in 14, 12^b vor: „Sie kamen und erstatteten Jesu Bericht (*ἀπήγγειλαν* cf. Mc. 6, 30)“, welcher Satz jetzt freilich den Abschluß der Hinrichtung des Johannes zu bilden scheint.⁶⁴ Vor ihre Rückkehr ist die Frage des Herodes nach Jesus im Synopticon eingeschaltet (Mc. 6, 14—16. Mt. 14, 1 f. Lc. 9, 7—9), nachdem er Johannes hat enthaupten lassen. Matthäus hat auch hier die altsynoptische Gestalt verkürzt, so daß nun Herodes selbst in Jesus den Täufer auferstanden glaubt, während Marcus⁶⁵)

⁶⁴) Zahn, Matthäus³ S. 513 A. 4 bekämpft die Deutung auf die Rückkehr der Jesusjünger (Weiß) allzu leidenschaftlich.

⁶⁵) Mc. 6, 14 muß *ἔλεγον* (BDab^{ff.} 2), nicht *ἔλεγεν* (NAC) gelesen werden.

und Lucas diese Meinung neben anderen im Volksmunde entstehen lassen, zu der sich Herodes nachträglich äußert. Wahrscheinlich sind seine Worte bei Marcus als Frage aufzufassen: „Johannes, den ich enthaupten ließ, soll wieder auferweckt sein?“ — so daß Lucas den ursprünglichen Sinn noch erhalten hat, während Matthäus ihn assertorisch verstand.

Die Anteilnahme Herodes scheint nach dem Synopticon Jesus zum Verlassen des galiläischen Staatsgebiets zu bewegen, wohin er nur noch flüchtig zurückkehrt. Lucas (9, 10) hat mit Recht Bethsaida, die Heimat von Petrus, als Ausgangspunkt der weiteren Ereignisse bezeichnet, aber irrtümlich das weitere Entweichen *eis ἔρημον τόπον* (Mc. 6, 32. Mt. 14, 13) weggelassen, wohin sich Jesus mit den Jüngern, die er *κατ' ἰδίαν* um sich hat (Mc. 6, 32. Lc. 9, 10) zu Schiff begibt (Mc. 6, 32. Mt. 14, 13). Dort erfolgt nun das Speisungswunder an den Fünftausend, das wesentlich nach dem Synopticon erzählt ist. Der gemeinsame synoptische Bestand, trotzdem Matthäus wieder kürzt, ergibt sich aus der wörtlichen Übereinstimmung mancher Sätze: Mt. 14, 16 *ὁότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν*. — V. 19 *λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐλόγησεν*. — V. 20 *καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἔχορτάσθησαν*. — V. 21 *ἄνδρες ὥσει πεντακισχίλιοι*. Am reinsten scheint ihn hier Lucas bewahrt zu haben, bei dem der Gedankengang klar ist. Von Herodes Absichten unterrichtet, begibt sich Jesus auf das Ostufer nach Bethsaida; weiter südlich am Ostufer findet die Speisung statt.⁶⁶⁾ Bei Marcus und Matthäus mischen sich in die synoptische Grundlage vielleicht einige Elemente aus einem Nebenbericht, wovon noch zu reden sein wird. Bild und Ausdruck in Mc. 6, 34. Mt. 14, 14. cf. 9, 35 f. fehlt bei Lucas, ebenso das grüne Gras (Mc. 6, 39. Mt. 14, 19) und die zweihundert Denare des Marcus (6, 37). Da nun das Gras und die zweihundert Denare bei Johannes wiederbegegnen (Joh. 6, 10. 7), der sonst einer bei Lucas fehlenden Sonderquelle nahesteht, so mag wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht diese Züge bei Marcus und Matthäus ursprünglich zur marcomatthäischen Variante des Speisungswunders gehörten (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.).

Jesus geht nun außer Landes, nach der Nachricht bei Marcus und Matthäus ins Gebiet von Cäsarea Philippi (Mc. 8, 27.

⁶⁶⁾ Zur Topographie cf. Palästinajahrbuch 1918 S. 25.

Mt. 16, 13), das wie Bethsaida (Luc. 9, 10) und der Ort des Speisungswunders nicht dem Herodes Antipas gehörte. Hier erfolgt das Petrusbekenntnis, das von allen Synoptikern berichtet wird (Mt. 16, 13 ff. Mc. 8, 27 ff. Lc. 9, 18 ff.), so daß hier ein altsynoptischer Bericht zutage tritt. Freilich bringt Matthäus bedeutsame Varianten und Ergänzungen, die sich aus dem Synopticon nicht einfach ableiten lassen, sondern eine Sonderquelle verraten, die auch Marcus zum Teil (cf. 8, 32 f.) verwertet zu haben scheint. Bei Matthäus sind nämlich in Jesu Worten zwei Fragen verschmolzen: 1., wer er selbst sei; 2., wer der Menschensohn nach der Leute Meinung sei (cf. 16, 15 : V. 13). Dem entspricht eine Doppelantwort Simonis Petri: 1., Du bist der Christus; 2., Du [Menschensohn] bist der Sohn des lebendigen Gottes (16, 16). Da der Name Petrus (cf. Mc. 3, 17), sowie die erste Antwort, die zur ersten Frage gehört, nach Ausweis von Marcus und Lucas synoptisch ist, so stammt wahrscheinlich Simons zweite Antwort, die zur zweiten Frage gehört, aus der Sonderquelle. An sie schließt sich Jesu Antwort an Simon Barjona, der nun erst den Namen Petrus empfängt (16, 17—19). Aber auch eine Version vom Leidensgang nach Jerusalem gehört wohl zu ihr (16, 21^a [*ἤρξατο δεικνύειν*] *ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν*), sowie vermutlich auch die bei Lucas fehlende Bedrohung Petri, der nicht göttlich, sondern menschlich denkt (Mt. 16, 22 f. cf. Mc. 8, 32^b. 33). Als altsynoptische Darstellung, die am reinsten Lucas erhalten hat, ergibt sich dann, daß Jesus nach einsamem Gebet die Jünger fragt, wofür ihn die Leute halten (Lc. 9, 18). Er gilt teils für Johannes, teils für Elia, teils für einen alten Propheten (9, 19). Petrus aber bekennt ihn als den Christus Gottes, den Messiaskönig (V. 20). Doch Jesus will dies Geheimnis nicht verbreitet sehen (V. 21), da der Menschensohn erst leiden muß *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι* und am dritten Tage auferstehen (V. 22). Den Jüngern aber predigt er die Selbstverleugnung in seiner Nachfolge, wodurch allein die Seele gerettet werden kann (Mt. 16, 24 ff. Mc. 8, 34 ff. Lc. 9, 23 ff.). Auch hier finden wir öfter wörtliche Gleichheit der drei Synoptiker, die ihren gegenseitigen Zusammenhang unverkennbar macht (cf. Mt. 16, 24. 25), obwohl Matthäus seine Eigentümlichkeit gegen Marcus und Lucas auch hier bewahrt, wenn er Mc. 8, 38. Lc. 9, 26 wegläßt oder Mt. 16, 28 *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* anstatt *τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* (Mc. 9, 1. Lc. 9, 27) als Objekt von *ὥς ἂν ἴδωσιν* einführt. Da

Mt. 8, 37. Mt. 16, 26^b bei Lucas fehlt, ist dieser Vers wohl nicht synoptisch.

Synoptisch ist auch der Bericht von der Verklärung (Mt. 17, 1—8. Mc. 9, 2—8. Lc. 9, 28—36). Man vergleiche Mt. 17, 1 παρα-λα[μ]β[άνει] [τὸν] Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην. — V. 4: [κύριε] καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι. — V. 5: φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης . . . οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου [ὁ ἀγαπητός], ἀκούετε αὐτοῦ. Freilich so reine Satzgleichungen wie kurz vorher fehlen hier, und zwischen Marcus und Matthäus herrscht gegenüber Lucas größere Verwandtschaft. Lucas geht auch in der sachlichen Schilderung seine eigenen Wege (cf. 9, 28 *ἡμέραι ὀκτώ . . . ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι* (cf. 9, 18). — V. 31 *οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἑξοδὸν αὐτοῦ, ἣν ἤμελλον πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ.* — V. 32 *διαγρογηγορήσαντες δὲ εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ* (cf. Joh. 1, 14). — V. 33 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν . . .*), wobei er eine viel vollkommnere Schilderung des Vorgangs bringt als die beiden andern. Dann wird er aber den altsynoptischen Bericht erhalten haben, der bei Matthäus und Marcus mit andern Elementen vermischt worden ist. Zu diesen andern Elementen gehört vielleicht die Zeitangabe Mt. 17, 1. Mc. 9, 2 *μεθ' ἡμέρας ἑξ*, ferner Mt. 17, 1^b. 2^a. 3. 6 f. Mc. 9, 2^b. 4, worüber noch zu sprechen ist. Auch die Erzählung vom epileptischen Knaben (Mt. 17, 14—19. Mc. 9, 14—29. Lc. 9, 37—43) enthält für eine rein synoptische Ableitung Schwierigkeiten, so daß man neben der gemeinsamen Quelle an einen Nebenbericht denken möchte. Matthäus und Lucas erzählen die Heilung kurz und bündig (Mt. 17, 18. Lc. 9, 42); wobei sie dem Grundstocke von Marcus parallel laufen, so daß die betreffenden Stücke als altsynoptisch zu betrachten sind. Da Matthäus und namentlich Marcus daneben einige Sonderzüge aufweisen, die Lucas nicht hat, so empfiehlt es sich wieder, den synoptischen Bestand auf den Umfang bei Lucas zu bestimmen (Lc. 9, 37—45). Synoptische Gleichungen sind hier Lc. 9, 37 *κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους* (cf. Mc. 9, 9. Mt. 17, 9 *καταβαίνόντων αὐτῶν [ἀπὸ] τοῦ ὄρους*) . . . ὁχλος [πολύς]. — V. 38 *διδάσκαλε* (cf. Mc. 9, 17). — *τὸν υἱόν μου.* — V. 39 *πνεῦμα λαμβάνει* (cf. Mc. 9, 18). — *μετὰ ἀφροῦ* (Mc. 9, 18. 20 *ἀφρίζει*). — V. 40 *καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν* (cf. Mt. 17, 16). — V. 41 *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς [εἶπεν] ὧ γενεὰ ἄπιστος [καὶ διεστραμμένη], ἕως πότε ἔσομαι [πρὸς ὑμᾶς καὶ] ἀνέξομαι ὑμῶν;* — V. 42 *συνεσπάραξεν*

(Mc. 9, 20). — ἐπετίμησεν [δὲ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ]. — V. 44 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [μέλλει] παραδίδο[σθαι] εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Danach findet Jesus beim Abstieg vom Verklärungsberge eine große Menschenmasse versammelt, aus der ihm der Vater des epileptischen Knaben entgegentritt, dem die Jünger nicht helfen können. Jesus wällt auf in Ungeduld über das ungläubige Zeitalter, läßt den Knaben heranbringen, bedräut den Geist und heilt das Kind (τὸν παῖδα cf. Mt. 17, 18^c). Die Episode schließt mit einer neuen Leidensweisagung (Mt. 17, 22 f. Mc. 9, 30—32. Lc. 9, 43—45). Demgegenüber steht bei Matthäus (17, 15^b) und Marcus (9, 22) der Sonderzug, daß der Knabe oft ins Feuer oder Wasser fällt und daß nach der Heilung die Jünger den Herrn über den Grund ihres Unvermögens befragen und bei Marcus auch Antwort erhalten (Mt. 17, 19. Mc. 9, 28 f.). Marcus fügt schließlich zu Anfang eine Streitrede zwischen Jüngern und Schriftgelehrten ein (9, 14 μαθητὰς . . . καὶ γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς. — 9, 16 τί συνζητεῖτε). Ferner bringt er allein das Glaubensgespräch zwischen Jesus und dem Vater (V. 21—24) und die namentliche Beschwörung des taubstummen Geistes (V. 25^b τὸ ἀλαλον [cf. V. 17] καὶ κωφὸν πνεῦμα), der in gewaltigem Anfall (V. 26 cf. Mt. 17, 18^b) den Körper verläßt, den Jesus neu belebt (V. 27). Ist bei dieser Darstellung altjhnoptische Herkunft auch nicht geradezu ausgeschlossen, so läßt der Tatbestand doch noch eine andre Lösung zu, die im nächsten Abschnitt zu besprechen ist.

Der Streit über den Größten (Mt. 18, 1—5. Mc. 9, 33—37. Lc. 9, 46—48) ist in der Grundlage jhnoptisch (cf. Mc. 9, 34 τίς μείζων. — V. 36 παιδίον] ἔστησεν . . . καὶ . . . εἶπεν. — V. 37 ὃς ἂν . . . ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται). Doch ist die Gedankenfolge nicht bei allen dreien gleich klar. Am deutlichsten ist sie bei Marcus, der das altjhnoptische Gefüge darum wohl erhalten hat. Auf die Frage, wer der Größte sei (9, 33 f.), folgt hier die Antwort, der geringste und dienstfertigste sei es (V. 35). Dann bleibt freilich der Spruch von der Ausnahme eines Kindes in Christi Namen (9, 36 f.) neben der ersten Antwort unvermittelt stehen, so daß wir im Grunde zwei selbständige Sprüche Jesu lose verbunden finden. Lucas hat beide Gedankenreihen in eine verknüpft, indem er die natürliche Antwort auf die Frage nach dem Größten (Lc. 9, 46) ganz an den Schluß der Perikope setzt (9, 48 ὁ γὰρ μικρότερος — ἐστιν μέγας). Sie gehört aber sachlich vor V. 47^b (ἐπιλαβόμενος), wo

die bei Marcus noch selbständige zweite Gedankenreihe beginnt. Matthäus hat den Sinn geklärt, indem er die Frage nach dem Größten im Himmelreich (V. 1) dadurch beantworten läßt, daß der betreffende sich niedrig halten müsse wie das vor Augen gestellte Kind (V. 2 ff.). Diese Form der Antwort scheint aber durch Bearbeitung eines synoptischen Gedankens aus anderm Zusammenhang gewonnen zu sein. Denn Matthäus baut den Satz vom Größten im Himmelreich (18, 4) auf dem synoptischen Gedanken von Mc. 10, 15. Lc. 18, 17 auf (cf. Mt. 18, 3), nachdem er ihn aus der synoptischen Perikope von den gesegneten Kindern (19, 13—15. Mc. 10, 13—16. Lc. 18, 15—17) entfernt hat. Da er die Stellung *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* betont (18, 4), so schließt sich der zweite Gedanke von der Aufnahme Christi im Kinde (V. 5) glatter an als bei Marcus und Lucas. Doch schwerlich ist diese Verbindung altsynoptisch, so wenig als die Auscheidung der Perikope vom fremden Wundertäter bei Matthäus (Mc. 9, 38—41. Lc. 9, 49 f.).

Mit der Perikope von Jesus dem Kinderfreund (Mt. 19, 13—15. Mc. 10, 13—16. Lc. 18, 15—17) kehren alle drei Synoptiker nach längerer Unterbrechung durch Berichte aus andern Quellen zur synoptischen Erzählung zurück, die von nun ab die gemeinsame Grundlage der Darstellung bildet. Der reiche Jüngling (Mt. 19, 16—26. Mc. 10, 17—27. Lc. 18, 18—27) ist ganz nach ihr erzählt, wie die vielen Gleichungen im Wortlaut beweisen, wenn gleich die Varianten auch hier zeigen, daß die drei Schriftsteller nicht wörtliche Abschreiber sind, sondern eigne Auffassungen des Grundbildes zur Geltung bringen. In die anschließende Frage des Petrus nach dem Lohn der Jünger für ihre Entsagung, die Jesus mit dem Trost des ewigen Lebens beantwortet (Mt. 19, 27. 29 f. Mc. 10, 28—31. Lc. 18, 28—30), schiebt Matthäus eine Verheißung (19, 28) aus anderm Zusammenhange (Lc. 22, 28—30) ein, wie er denn gern verwandte Gedanken auch örtlich zusammenstellt. Der synoptische Abschluß des Gesprächs vom Lohn ist die dritte Leidensweisagung (Mt. 20, 17—19. Mc. 10, 32—34. Lc. 18, 31—34). Sie erfolgt auf der Osterreise nach Jerusalem und enthält in allen Versionen denselben Grundgedanken: *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται*, dessen Ausgestaltung freilich bei den drei Evangelisten verschieden ist. Neben dem Worte Jesu ist Mc. 10, 32^a. Mt. 20, 17^a, was Lucas nicht hat, im Synopticon überflüssig und wahrscheinlich zur marco-

matthäischen Sonderquelle zu rechnen (Mc. 10, 32 *προάγω* cf. 6, 45. 11, 9. 14, 28. 16, 7. McMt.).

In Jericho betritt Jesus Judäa, von wo ihn der Weg nach Jerusalem führt. Bei Jericho erfolgt die Blindenheilung (Mt. 20, 29—34. cf. 9, 27—31. Mc. 10, 46—52. Lc. 18, 35—43), deutlich nach synoptischer Grundlage erzählt (*τυφλός, παρὰ τὴν ὁδόν. — Ἰησοῦ νιὲ Δαυεὶδ, ἐλέησόν με. — ἀνέβλεψεν[-αν] καὶ ἠκολούθει[-ησαν] αὐτῷ*). Daß Matthäus hier wie in der Variante (9, 27—31) zwei Blinde auftreten läßt, kann die Gleichheit der Erzählung nicht beeinträchtigen; wäre er Augenzeuge, so verdiente seine Darstellung den Vorzug vor Marcus und Lucas. Mit dem Davidssohne ist der Messias gemeint; in messianisches Licht getaucht ist ja die ganze Passionsgeschichte.

c) Der Jerusalemer Kreis.

Die Passionswoche ist uns aus Jesu Leben bei weitem am besten bekannt. Dennoch hat die Erkenntnis des Hergangs darunter gelitten, daß man die synoptische Grundchrift von Stücken anderer Herkunft noch nicht genug gesondert hat. Der Versuch zu einer reinlichen Abscheidung muß also erneuert werden. Zur Bestimmung des synoptischen Bestandes sind vor allem die Gleichungen zwischen den drei Synoptikern zu verwerten, während bei Wegfall eines der drei Zeugen besondere Erwägungen über das synoptische Gut nötig sind. Neben dem synoptischen Bestand und den Reden steht aber auch hier bei Marcus und Matthäus eine Sonderquelle, die als zusammenhängendes Ganzes bisher noch nicht erkannt worden ist. Sie will in einer eigenen Untersuchung besprochen sein.

Der Einzug in Jerusalem (Mt. 21, 1—9. Mc. 11, 1—10. Lc. 19, 28—40) ruht auf synoptischem Grunde. Da Matthäus in Sprache und Ausdruck seine Quellen gern formt und kürzt, so ist das synoptische Gut, abgesehen von den dreifachen Gleichungen, gut in den Gleichungen zwischen Marcus und Lucas zu erkennen. Dahin gehört Mc. 11, 1 *εἰς Ἱεροσόλυμα. — εἰς Βηθφαγὴ*⁶⁷⁾ . . . *πρὸς τὸ ὄρος . . . τῶν ἐλαιῶν. — V. 2 ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν . . . εἰσπορευόμενοι . . . εἰσέρηστε πῶλον*

⁶⁷⁾ *εἰς Βηθφαγὴ* (NAB) darf bei Marcus nicht gestrichen werden (gegen Sachmann Tischendorf). Freilich in derselben Quelle sind Bethphage und Bethanien unvereinbar, da Bethphage diesseits des Ölberges, Bethanien jenseits gelegen haben muß.

δεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδείς ἀνθρώπων [οὐπω κενάδιεν]. — V. 3 ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει. — V. 8 ἔστρωσαν τὰ ἱμάτια. Synoptisch ist wohl aber auch die marcinische Variante (11, 10^a) des marcomatthäischen Hosanna (11, 9. Mt. 21, 9), was noch zu erhärten ist. Daneben scheint Lucas synoptisches Gut wegen der klaren Subjekts- und Ortsbestimmung in Vers 37, ebenso auch in Vers 39 f. erhalten zu haben, während V. 38 vielleicht liturgisch bearbeitet ist. Gegenüber Lucas, der somit den synoptischen Bericht verhältnismäßig wohl am reinsten erhalten hat, stehen nun Sonderstücke bei Matthäus und Marcus, die auf andre Herkunft deuten. Dahin gehört bei Matthäus die Eselin neben dem Füllen (21, 2) und das Schriftwort aus Deuterofacharja (V. [4.] 5); bei ihm und Marcus das Versprechen der Rücksendung (21, 3^b. Mc. 11, 3^c), ferner die Zweige auf dem Wege (21, 8^b. Mc. 11, 8^b), die vor und nach drängenden ὄχλοι (21, 9^a. Mc. 11, 9^a: οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον) und die bekannte Hosannaform (21, 9^{b^a}. Mc. 11, 9^b. 10 ὡσαννὰ [τῷ υἱῷ Δαυείδ], εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου [ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις]). Ebenso wenig ist der Abschluß (Mc. 11, 11^a. Mt. 21, 10 f.) oder die Verfluchung des Feigenbaums (Mt. 21, 18—22. Mc. 11, 12—14. 20—26.) für synoptisch zu halten, da Lucas keine Parallele hat. Nach Matthäus (21, 12 cf. Lc. 19, 45) erfolgt die Austreibung der Wechsler noch am Palmsonntag, was ganz naturgemäß ist. Der Gang nach Bethanien (Mc. 11, 11^b), das im Synopticon nicht erwähnt wird, scheint eine Variante zu Mc. 11, 19 zu sein und aus der Sonderquelle zu stammen.

Auch die Tempelreinigung (Mt. 21, 12 f. Mc. 11, 15—17. 18 f. Lc. 19, 45—48) hat synoptische Grundlage ([εἰσῆλθεν] εἰς τὸ ἱερόν. — [ἐξέβαλεν] τοὺς πωλοῦντας. — γέγραπται ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς [κληθήσεται], ὑμεῖς δὲ . . [ποιεῖτε] σπήλαιον ληστῶν. — οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς . . [ἐζήτουν] ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν)). Doch scheint mir die weitere Ausmalung des Kramhandels, (Mc. 11, 15^b. Mt. 21, 12^b), die bei Lucas fehlt, aber bei Johannes (2, 15 f.) eine Parallele hat (cf. Joh. 2, 15 f. τῶν κολλυβιστῶν . . τὰς τραπέζας [αὐ] ἐστρεψεν. — τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦ[σιν]), aus anderm Zusammenhang zu stammen.⁶⁸⁾ Wahrscheinlich gehört diese Darstellung mit Mt. 21, 10 f. 14—16. Mc. 11, 11^a zusammen, wo der erste Besuch Jesu auf dem Tempel-

⁶⁸⁾ Spitta, Johannesevangelium S. 73 ff. hat die Unterschiede bemerkt, aber nicht richtig gedeutet. — cf. Spitta, Die synoptische Grundchrift S. 309 f.

plage aus anderer Quelle berichtet wird, der zufolge Jesus am Abend des Palmsonntags nach Bethanien geht (Mc. 11, 19. Mt. 21, 17). Mit der synoptischen Tempelreinigung hängt innerlich eng das synoptische Stück über den Anschlag (Mc. 11, 18. Lc. 19, 47 f. cf. Mt. 21, 15) und die Johannestaufe zusammen (Mt. 21, 23—27. Mc. 11, 27—33. Lc. 20, 1—8); denn die Vollmacht (*ἐξουσία*), nach der sie Jesus fragen, bezieht sich nicht auf das Wunder am Feigenbaum, das bei Matthäus und Marcus störend dazwischentritt, sondern auf die Tempelszene. Gemeinsam synoptisch ist der breite Ausdruck Mt. 21, 23 *ἐν ποία ἐξουσία ταῦτα ποιεῖς, [ἢ] τίς [ἔδωκεν] . . . τὴν ἐξουσίαν ταύτην*. — Dazu tritt 21, 24 *ἐρωτήσω ὑμᾶς [καὶ γὰρ] λόγον*. — V. 25 *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου . . . ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων*. — V. 27 *οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποία ἐξουσία ταῦτα ποιῶ*. Und mit der Frage nach Jesu Vollmacht steht das Gleichnis vom Weinberg Gottes (Mt. 21, 33—46. Mc. 12, 1—12. Lc. 20, 9—19) in synoptischer Verbindung; denn hier enthüllt Jesus vor der geistlichen Behörde (Mt. 21, 45. Lc. 20, 19) sein Wesen, indem er sich als den Sohn des Weinbergsherrn bezeichnet, was sie auch ganz richtig verstehen. Auch in diesem Stücke sind die synoptischen Gleichungen zahlreich (Mt. 21, 33 *καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοὺς καὶ ἀπεδήμησεν*. — V. 38 *οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος [δεῦτε] ἀποκτείνωμεν αὐτόν*). —

Es folgen die Streitfragen, mit denen Jesus gemäß dem Plane der Obrigkeit irgendwie gefangen werden soll. Über die synoptische Herkunft der Pharisäerfrage nach dem Zinsgroßken (Mt. 22, 15—22. Mc. 12, 13—17. Lc. 20, 20—26) und der Sadduzäerfrage nach der Ehe in der Auferstehung (Mt. 22, 23—33. Mc. 12, 18—27. Lc. 20, 27—38) herrscht Einverständnis; die sprachlichen und sachlichen Gleichungen liegen am Tage. Die Frage nach dem großen Gebot (Mt. 22, 34—40. Mc. 12, 28—34. Lc. 20, 39 f. 10, 25—27) aber fehlt bei Lucas an unsrer Stelle; er bringt sie vielmehr als Rahmenstück zum barmherzigen Samariter (10, 25 ff.). Nun läßt sich nicht leugnen, daß bei Lucas zwischen der Sadduzäerfrage (20, 27—38) und dem Abschluß (20, 39 f.) eine gute Verbindung besteht. Einige Schriftgelehrte stimmen Jesu gegen die Sadduzäer zu (20, 39); „denn sie wagten nicht mehr, ihn weiter zu fragen (V. 40).“⁶⁹⁾ Wahrscheinlich

⁶⁹⁾ Subjekt von Lc. 20, 40 könnten die Sadduzäer sein, denen Jesus glänzend pariert hat (Spitta, Grundskrift S. 325), aber auch die Schriftgelehrten, die nicht wagen, sich eine gleiche Schlappe zu holen und deshalb zu einer billigen *captatio benevolentiae* greifen. Das zweite, durch Marcus (12, 34^b) und Matthäus (22, 46^b) gestützt, ist doch wohl vorzuziehen.

ist demnach bei Lucas der altsynoptische Zusammenhang erhalten.⁷⁰⁾ Auch bei Marcus hören wir (12, 28^a) von der Zustimmung eines Schriftgelehrten (*γραμματεὺς*) und dem Verstummen der andern (V. 34^b). Dazwischen aber ist die Frage vom großen Gebote gesetzt (12, 28^b—34^a), die dem erwähnten Schriftgelehrten in den Mund gelegt wird. Doch paßt zu Jesu freundlicher Antwort (V. 34^a *οὐ μακρὸν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) der Abschluß vom ohnmächtigen Verstummen der andern nicht gut, unter denen bei Marcus Schriftgelehrte gemeint sind. Daher hat Matthäus diesen synoptischen Satz (Mc. 12, 34^c. Lc. 20, 40) von der Frage vom großen Gebot weggerückt und hinter die Christusfrage gesetzt (22, 46^b), wo er nun, alle Streitreden abschließend, gut paßt. Wenn bei Lucas der Abschlußsatz (V. 40) einen guten Zusammenhang nach rückwärts hat, der bei Marcus und Matthäus durch die Perikope vom großen Gebot gestört erscheint, so darf man fragen, ob nicht bei Marcus und Matthäus diese Perikope (Mc. 12, 28^b—34^a. Mt. 22, 34—40) aus andrer Quelle in die synoptische Grundschrift eingefügt ist. Lucas hat das Stück in andrer Version und an andrer Stelle (10, 25—28), also vermutlich aus einer andern Überlieferung. Daß er es willkürlich versetzt habe, dafür fehlen alle Gründe.

Die Streitgespräche empfangen ihren Höhepunkt in der Christusfrage (Mt. 22, 41—46. Mc. 6, 35—37. Lc. 20, 41—44), die das Verhältnis des Messias zu David zum Inhalt hat. Nach Lucas, der auch hier ursprünglich sein wird, ist die Frage an die *γραμματεῖς* gerichtet (20, 41); der Satz vom Christus als Davidssohn gilt als allgemein zugestanden. Marcus muß nach der Gebotsfrage (12, 28—34) eine neue Situation zeichnen, indem Jesus beim Lehren im Tempel die Frage stellt, wobei der Satz, Christus sei Davids Sohn, den *γραμματεῖς* in den Mund gelegt wird (12, 35). Matthäus führt die Pharisäer ein (22, 41), die auf Jesu Frage nach der Herkunft des Messias seinen ja allgemein angenommenen davidischen Ursprung betonen. Sicherlich muß die Streitfrage zwischen Jesus und Schriftgelehrten oder Pharisäern gespielt haben, so daß sie anwesend gedacht sind, was bei Marcus nicht deutlich hervortritt. Jedenfalls ist die Perikope trotz mancher Unterschiede in den drei Evangelien als synoptisch zu betrachten; das Schriftwort (*ψ.* 110, 1), auf das Jesus seinen Schluß aufbaut, ist wie regelmäßig im Synopticon nach der

⁷⁰⁾ cf. Spitta, Grundchrift S. 325—328.

Septuaginta wiedergegeben. Wenn Marcus mit gutem Rechte die Christusfrage in den Tempel verlegt, so ist der Tempelplatz als Szene auch der Rede gegen die Schriftgelehrten zu denken (Mc. 12, 38—40. Lc. 20, 45—47), die von Matthäus (23, 1 ff.) auf synoptischem Grunde (23, 6 f. 14)⁷¹⁾ in großartigster Weise ausgestaltet ist, so daß sie erst bei ihm in ihrer entscheidenden Bedeutung zur Geltung kommt. Wenn Marcus und Lucas den synoptischen Bestand wahren, indem sie die schöne Episode vom Scherflein der Witwe als Abschluß der Tempelszene stehen lassen (Mc. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4), so ist bei Matthäus ihre Ausscheidung wohlbegründet. Denn da er die Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in allen Höhen und Tiefen spielen läßt, so daß sie den Leser durch und durch erschüttert, so würde die schlichte Erzählung bei ihm den Zusammenhang stören. Denn auch im folgenden finden wir bei ihm nur noch die apokalyptische Rede, die mit den eingefügten Gleichnissen den ganzen Abschnitt, der die Leidenszeit vorbereitet (cf. 19—25), mächtig abschließt. Sie ist bei Matthäus (K. 24 f.) aus Stücken verschiedener Herkunft gebildet. Es empfiehlt sich, aus dem Zusammenhang die mit Marcus und Lucas parallelen Stücke als synoptischen Grundbestand herauszuheben, um eine kurze Übersicht zu gewinnen. Synoptisch ist der Aufriß des Ganzen, eingeleitet durch das Gespräch über den prächtigen Tempel, der bald zerstört werden soll (Mt. 24, 1 f. 4^a. Mc. 13, 1 f. 4^{ab}. Lc. 21, 5—7). Auf die Frage der Jünger, wann das Ende eintritt, folgt die Weissagung von den falschen Messiasbewerbern (Mt. 24, 4—7. Mc. 13, 5—8: πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου λέγοντες· ἐγὼ εἰμι. — ἐγεῖρθησεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν), und von der Christenverfolgung (Mt. 24, 9—13. Mc. 13, 9^b. 11—13. Lc. 21, 12—19), aus der von Matthäus ein Stück (10, 17—22) entfernt und anderswo eingestellt ist. Dann kommt die Zerstörung Jerusalems mit ihren Schrecken (24, 15—19. Mc. 13, 14—17. Lc. 21, 20—24), die von Lucas weiter ausgeführt werden, und die Zeichen an den Himmelskörpern, die der Erscheinung des Menschensohnes unmittelbar vorausgehen (24, 29. 30^b. Mc. 13, 24—26. Lc. 21, 25—28: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. — ὄψονται [τὸν] υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον . . . μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς). Das Gleichnis vom Feigenbaum lehrt auf die Nähe des Endes achten, das noch

⁷¹⁾ Mt. 23, 14 ist nach $\aleph$ BDLZ al. als jüngerer Einschub zu streichen.

Jesu Zeitgenossen erleben werden (24, 28—31. Mc. 13, 32—35. Lc. 21, 29—33). Als synoptisch im Kern darf auch die Schlußmahnung gelten (Lc. 21, [34f.] 36. 37), wenn sie auch frei ausgestaltet sein mag.⁷²⁾

Der Todesanschlag der Behörde (Mt. 26, 1—5. Mc. 14, 1f. Lc. 22, 1f.) wird einen synoptischen Kern haben, obwohl nur wenig vollständige Gleichungen im Wortlaut vorliegen. Fraglich ist aber, ob das Datum des Passa „nach zwei Tagen“ (Mt. 26, 2. cf. V. 3. Mc. 14, 1) synoptisch ist, da Lucas es nicht angibt, und vor allem der bei Lucas gleichfalls fehlende Satz (Mt. 26, 5. Mc. 14, 2). Denn danach will man Jesus keinesfalls während des Festes töten, während es doch der synoptischen Darstellung zufolge (Mt. 26, 17 ff. Mc. 14, 12 ff. Lc. 22, 7 ff.) nach der Passanacht, also am ersten Festtage geschieht. Also hat der fragliche Vers als Rest eines Berichts zu gelten, der wie auch das Johannesevangelium Jesus vor dem Passafeste sterben läßt. Mit ihm steht die Salbung in Bethanien in Verbindung; der synoptische Bericht aber schließt den Verrat Judas (Mt. 26, 14—16. Mc. 14, 10f. Lc. 22, 3—6) an den Todesanschlag (Mt. 26, 4*. Mc. 14, 1*. Lc. 22, 2) direkt an. Synoptisch ist in der Grundlage auch die Abendmahlsfeier selbst (Mt. 26, 17—19. 21 f. 24^{ab}. 29. Mc. 14, 12—16. 18 f. 21^{ab}. 25. Lc. 22, 7—18. 21—23), wobei die Vorstellung herrscht, daß Jesu letztes Mahl eben das Passa gewesen sei (cf. Mt. 26, 17. 18. 19). Bei Lucas geht die Stiftung des Neuen Testaments (V. 15—20) dem Gespräch über den Verräter voraus (V. 21—23). Diese Reihenfolge, die auch Johannes (13, 1 ff.) voraussetzt, ist klarer als die umgekehrte bei Matthäus und Marcus; sie mag also altsynoptisch sein. Doch hat Lucas nun einen doppelten Abendmahlsbericht (22, 15—18. cf. 20^c || V. 19. 20^{ab}). Die erste Gestalt knüpft an das Passafest an, das Jesus zum letzten Male vor der Vollendungszeit feiert (V. 15 f.). Dies letzte Passa ist Typus der kommenden Erlösung, die mit dem Gottesreiche für das Gottesvolk eintritt. Eine Stiftungsfeier mit Brot und Wein scheint diesem Berichte zu fehlen; denn das Brot wird nicht genannt, und der Wein soll neu im Gottesreiche getrunken werden.⁷³⁾ Doch nach

⁷²⁾ cf. J. Weiß, Die drei Evangelien³ S. 493. Meyer-Weiß, Mc. Lc.⁸ S. 611 denkt an die „Lucasquelle“ LQ. Spitta, a. O. S. 368 hält Lc. 21, 34—37 für nachträgliche Komposition auf Grund marcomatthäischen Gutes. Doch scheinen mir seine Gründe nicht stichhaltig zu sein.

⁷³⁾ Bei Lucas wird „durch diese Verschmelzung des Passas mit dem Abendmahl die Auslassung des Brotes bedingt“ (Wellhausen, Marcus S. 123).

V. 20^c, bei Paulus fehlend (1. Kor. 11, 23) und ohne syntaktischen Anschluß an V. 20^{ab}, hat Jesus wohl auch im Synopticon von seinem Blut geredet, „das für euch vergossen wird.“⁷⁴⁾ Zu diesem Bericht haben auch Matthäus (26, 29) und Marcus (14, 25) eine fragmentarische Parallele (cf. Lc. 22, 18); und wenn hier im Anschluß an die Zurüstung (Lc. 22, 7 ff.) eine wirkliche Passafeier (Lc. 22, 15) vorausgesetzt ist, so darf dieser Einsetzungsbericht als altsynoptisch gelten. Er spricht vom Abendmahl im kommenden Reich Gottes (Lc. 22, 16. 18. Mt. 26, 29. Mc. 14, 25. cf. 11, 10); noch bei Tisch wird Petri Verleugnung geweihsagt (Lc. 22, 31—34). Lucas hat ihn nun durch einen zweiten ergänzt (V. 19. 20^{ab})⁷⁵⁾, der mit dem paulinischen (1. Kor. 11, 23—25) nahe verwandt ist, so daß Lucas ihn wohl seinem Meister Paulus verdankt. Er weicht nur wenig von dem bei Matthäus (26, 26—28) und Marcus (14, 22—24) gegebenen Hauptbericht ab, stammt also letztlich aus gleicher Wurzel. Von der Passafeier ist darin nicht die Rede, so daß er schwerlich altsynoptisch sein kann. Dagegen mag er in zwei Varianten aus dem Jerusalemer Gemeindebrauch einerseits über Paulus zu Lucas, andererseits in die Sonderquelle von Matthäus und Marcus gekommen sein. Aus dieser Sonderquelle stammt wohl auch der in die Schüssel (*τρουβλιον*) eingetauchte Bissen (Mt. 26, 23. 24^b. 25. Mc. 14, 20. 21^c), der hier im Unterschiede von Lucas den Verräter schon vor der Einsetzungsfeier bezeichnet, und vor allem der Aufbruch nach dem Ölberge vor dem Gespräch über die Verleugnung (26, 30—32. 35. Mc. 14, 26—28. 31), das Lucas, jedenfalls in altsynoptischer Gestalt, vor den Aufbruch setzt (22, 31 ff.).

Im folgenden zeigt Lucas neben der altsynoptischen Grundlage, die er wahrscheinlich treu bewahrt hat, auch Einflüsse aus andern Quellen (22, 24—30. 35—38. 23, 4—16. 27—32. 34^a. 39—43. 24, 13 ff.). Darum ist von den Abweichungen bei Matthäus und Marcus nicht immer leicht zu sagen, was altsynoptisch ist und was aus ihrer Sonderquelle stammt. Aber mir scheint im Unterschied von der landläufigen Meinung, daß Lucas im allgemeinen den altsynoptischen

⁷⁴⁾ Auch Wellhausen, Mc. S. 122, scheidet τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν [*εἰς ἄρεσιν ἀμαρτιῶν*] aus dem Zusammenhang aus. Nur sind die Worte nicht sekundär, sondern altsynoptisch, so daß auch im Synopticon vom Sühntod Jesu gesprochen war (gegen J. Weiß, Die drei Evangelien³ S. 203. 495).

⁷⁵⁾ Blas und Wellhausen haben Lc. 22, 19. 20^{ab} als Fremdkörper erkannt. Doch könnte Lucas selbst ihn aus paulinischer Tradition eingesetzt haben.

Bericht treuer bewahrt hat als Matthäus und Marcus. Die Gethsemaneszene (Mt. 26, 36—46. Mc. 14, 32—42. Lc. 22, 39—46) ist bei Lucas geschlossen. Er nennt Gethsemane nicht, sondern auch die drei Lieblingsjünger nicht ab. Es erfolgt nur eine Gebets-handlung, bis Jesus zu den Elfen zurückkehrt und gefangen wird (22, 49—53). Dazu stimmt sachlich Mt. 26, 39—41. Mc. 14, 35—38, wo Jesus die Elf zurückläßt, während er selbst allein mit Gott ringt und sie bei der Rückkehr schlafend findet. Bei der Gefangennahme folgt auch hier wie bei Lucas Judaskuß (Mt. 26, 47^a. 49. Mc. 14, 43^a. 45: *Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα*), Verwundung des Knechts (Mt. 26, 51. Mc. 14, 47 *πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφείλεν*), Klage Jesu (Mt. 26, 55. 56^a. Mc. 14, 48 f.: *ὡς ἐπὶ ληστὴν [ἐξήλθατε] μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων*). Matthäus und Marcus fügen aber zu diesem synoptischen Grundstock noch andre Züge, die vielleicht ihrer Sonderquelle zugehören. Danach bittet Jesus Petrus, Jacobus und Johannes, in Gemeinschaft mit ihm zu wachen, und bekennt ihnen seine Todesangst (Mt. 26, 37 f. Mc. 14, 33 f.). Nach dem Gebet (Mt. 26, 42—46. Mc. 14, 39—42) scheint kurz die Gefangennahme zu erfolgen (Mt. 26, 56^b. Mc. 14, 50), und die Jünger fliehen (Mt. 26, 56. Mc. 14, 49^b. 50).

Den folgenden Prozeß beschreibt Lucas in enger Berührung mit Johannes so, daß Jesus zunächst ins Haus des ungenannten Hohenpriesters gebracht wird (22, 54). Dorthin folgt ihm Petrus (V. 55) und verleugnet ihn dreimal (V. 56—62), während Jesus drin verspottet wird (V. 63—65). In aller Frühe beginnt die Untersuchung vor dem Synedrium, in der Jesus die Frage, ob er der Christus (V. 66 *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός*) oder der Sohn Gottes sei (V. 70 *σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), unter Weisagung der Herrlichkeit des Menschensohnes (V. 69) mit *ἐγώ εἰμι* beantwortet (V. 70). Das wird als vollgiltiges Zeugnis anerkannt (V. 71), so daß er nun, zum Tode verurteilt, zu Pilatus geführt wird (22, 66—23, 1). Mit diesem Berichte deckt sich im wesentlichen Mt. 26, 57 f. 63^b (*καὶ ἀποκριθεὶς . . .*). 64—68. Mc. 14, 53 f. 61^b (*πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς*). 62 f. 64. 65. Man vergleiche die synoptischen Ausdrücke Mt. 26, 58 *ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν*. — V. 63 *σὺ εἶ ὁ Χριστός [ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ]*; — V. 64 *[ὁψομέν] τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως*. — V. 68 *προφήτευσον*. Daß die Verspottung nicht wie bei Lucas vor, sondern hinter dem Christusbekenntnis erfolgt, ist sinngemäß. Die Petrusepisode mag an den Schluß gestellt sein, um den Prozeß nicht zu unterbrechen (Mt. 26, 69—75. Mc. 14,

66—72), wodurch freilich ein zeitliches *Hysteron proteron* entsteht. Ganz einheitlich ist die Verleugnung nicht. Bei Lucas folgen sich Magd (22, 56), ein anderer (V. 58), ein anderer (V. 59); das Ganze schließt mit dem einen Hahnerschrei. Bei Marcus folgen sich die Magd (14, 66), die Magd noch einmal (V. 69), die Umstehenden (V. 70); nach der ersten Verleugnung kräht der Hahn das erste Mal (V. 68), nach der dritten das zweite Mal (V. 72). Matthäus hat diese Verdopplung etwas verwischt. Mir scheint, daß die erste Frage der Magd (Mt. 14, 67) und der erste Hahnerschrei (V. 68) bei Marcus Varianten der nächsten Szene sind (V. 69—72), in der dann Marcus und nach ihm Matthäus (Mt. 26, 71^b—75) den lucanischen zweiten und dritten Fall zusammengezogen haben. Darf Lucas als altsynoptisch gelten, so bildet Marcus 14, 69—72 und Matthäus 26, 71^b—75 den synoptischen Parallelbestand (cf. Mt. 26, 75: *ἐμνήσθη ὁ Πέτρος . . . ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρεῖς ἀπαρνήσῃ με*), während Mc. 14, 66—69. Mt. 26, 69—71^a ein Sonderbericht ist. Sondergut bei Marcus und Matthäus ist der Prozeß wegen der Tempelzerstörung (Mt. 26, 59—63^a [*ὁ δὲ ἐσιώπα*]. Mc. 14, 55—61^a), der die Verurteilung zum Tode zur Folge hat. Dieser Prozeß scheint tief in der Nacht zu spielen; denn in der Frühe nach einer zweiten Sitzung wird Jesus nach Ausfertigung des Todesurteils zu Pilatus gebracht (Mt. 27, 1f. Mc. 15, 1). — Auch im Pilatusverhör scheinen beide Berichte aufzutreten. Synoptisch, weil mit Lucas (23, 2—5. 18—25) übereinstimmend, ist jedenfalls Mt. 27, 11. 20—23. 26. Mc. 15, 2. 7. 11—15 (26, 11 [*ἐπ*]ηρώτησεν αὐτὸν . . . σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; . . . σὺ λέγεις. — V. 20 τὸν Βαραββᾶν . . . στανρω[θήτω] . . . στανρω[θήτω]. — V. 26 ἀπέλυσεν . . . τὸν [δὲ] Ἰησοῦν παρέδωκεν). Dagegen Mt. 27, 12—14. Mc. 15, 3—5 beginnt die Anklage vor Pilatus neuerdings. Da Jesus nicht antwortet, will Pilatus ihn nach der Ostersitte freigeben, während sie Barabbas wählen (27, 15—18. [19.] 24f. Mc. 15, 6. 8—10). Hier folgt eine Verspottung Christi durch die Soldaten (27, 27—31. Mc. 15, 16—20).

Zu Jesu Tod bringt Lucas die Bilder von der 1. Kreuztragung (23, 26). 2. Frauenklage (V. 27—32). 3. Kreuzigung Jesu und der Schächer (V. 33). 4. Erstes Wort. 5. Kleiderteilung (V. 34). 6. Zuschauer, Oberste und Soldaten (V. 35—37). 7. Inschrift (V. 38). 8. Essigtrunk (V. 36). 9. Zweites Wort (V. 39—43). 10. Finsternis und Tempelvorhang (V. 44f.). 11. Letztes Wort und Tod (V. 46). 12. Hauptmann und Zuschauer (V. 47—49). Die Gleichungen mit

Matthäus und Marcus betreffen die Nummern N. 1 (Mt. 27, 32. Mc. 15, 21). N. 3 (27, 33. 35. Mc. 15, 22. 24. 27). N. 5 (27, 35. Mc. 15, 24). N. 6 (26, 37. Mc. 15, 26). N. 8 (27, 48. Mc. 15, 36^a). N. 10—12 (27, 45. 51. 50. 54. Mc. 15, 33. 38. 37. 39). Man darf diese Nummern als synoptisch bezeichnen; nur daß Lucas den Tempelvorhang vor Jesu Tod zerreißen läßt (22, 45). Der Essigtrunk ist bei Marcus und Matthäus mit dem Schmerzensruf Jesu verbunden, steht aber dort ohne Zusammenhang, während Lucas ein klares Bild ergibt. Man wird also die synoptische Folge bei Lucas am treuesten erhalten haben. Synoptische Ausdrücke sind Mt. 27, 32 *Κυρηναῖον* . . . *Σίμωνα*. — V. 35 *διεμερ[σαντο] τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βαλ[όντες] κληρο[ν]*. — V. 37 *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. — V. 45 *σκότος ἐγένετο* . . . *ἕως ὥρας ἐνάτης*. — V. 46 *ὄξος*. — V. 50 *φωνῇ μεγάλῃ*. — V. 51 *τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη*. Dies synoptische Gefüge ist aber nicht nur bei Lucas mit andern Elementen durchwachsen, sondern auch bei Matthäus und Marcus, nur beiderseits von verschiedener Art. Bei Marcus, der die Kreuzigung zweimal erzählt (V. 24. 25^b), fällt zu Anfang der Wechsel von Präsens (V. 21 *ἀγγαρεύουσιν*. — V. 22 *φέρουσιν*. — V. 24 *σταυροῦσιν* und *διαμερίζονται*. — V. 27 *σταυροῦσιν*) und Präteritum auf (V. 23 *ἐδίδονν*. — V. 25 *ἐσταύρωσαν*. — V. 29 *ἐβλασφήμουν*. — V. 32 *ὠνειδίζον*), der gewiß für sich allein nicht entscheidend ist, hier aber wegen des Verhältnisses zu Lucas ins Gewicht fällt. Die präsentischen Sätze haben bei Lucas synoptische Parallelen, die Präterita nicht. Also ergibt sich ein zweiter Kreuzigungsbericht in den Versen Mc. 15, 23. 25^b. 29—32. 34—36. 40f. Mt. 27, 34. [36.] 39—44. 46—49. [51^b—53.] 55f., der an seinem Orte noch zu besprechen ist.

Jesu Begräbnis durch Joseph von Arimathia gehört außer Mc. 15, 44f. der synoptischen Erzählung an (Mt. 27, 57—60. Mc. 15, 42f. 46f. Lc. 23, 50—54). Man vergleiche die Ausdrücke *Ἰωσήφ* . . . *ἀπὸ Ἀριμαθαίας* . . . *ἤτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*. — *συνδόν*. Lucas, bei dem der Sabbat mit Sonnenuntergang anbricht (23, 54), läßt die Frauen zum Grabe folgen und darauf in der Stadt, noch vor Sabbatanbruch, Spezereien kaufen (V. 55f.), die sie am Ostermorgen mit zum Grabe bringen (24, 1). Sie finden den Stein weggewälzt und Jesu Leichnam verschwunden (V. 2f.). Zwei Engel aber belehren sie über Jesu Auferstehung (V. 4—8. cf. 9, 44). Der Schluß ist doppelt; denn das eine Mal sind es Maria Magdalene, Johanna und Maria Jacobi, die den Elfen Botschaft bringen (V. 9),

das andre Mal „die übrigen mit ihnen“, die es den Aposteln erzählen (V. 10).⁷⁶⁾ Die Jünger aber wollen es nicht glauben (V. 11). Der lucanische Bericht außer V. 10 f. (cf. Lc. 8, 3)⁷⁷⁾ kann als synoptisch gelten, wie denn V. 7 auf eine synoptische Weissagung (9, 44) zurückweist. Ihm entspricht bei Matthäus und Marcus, daß die Frauen früh am Ostermorgen zum Grabmal kommen (Mc. 16, 2 cf. Lc. 24, 1 *τῇ μὲν τῶν σαββάτων. — μνημα*), den Stein weggewälzt finden (Mc. 16, 3 f. cf. Lc. 24, 2) und von zwei Engeln in weißem Kleide (Lc. 24, 4) zu ihrer Rechten von der Auferstehung unterrichtet werden (Mc. 16, 6^b. Mt. 28, 6^a: *οὐκ ἔστιν ὧδε · ἡγέρθη γάρ* cf. Lc. 24, 6), worauf sie eilends davonlaufen, es den Jüngern zu melden (Mc. 16, 8. Mt. 28, 8: [*ἐξ*] *ελθοῦσαι ἀπὸ τοῦ μνημείου* cf. Lc. 24, 9). Doch mit diesem synoptischen Bericht ist bei Matthäus und Marcus ein anderer versflochten, in dem drei Frauen namhaft gemacht sind als Maria Magdalene, „die andre“ Maria d. i. Maria Jacobi und Salome (Mt. 27, 55 f. 61. Mc. 15, 40 f. [44 f.] 47), die sich die Grabstätte merken. Sie haben nicht wie im Synopticon vor (Lc. 23, 56), sondern erst nach dem Sabbat (Mc. 16, 1 *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*) Spezereien eingekauft.⁷⁸⁾ Am Sonntag kommen sie ans Grab, um Jesus zu salben (Mt. 28, 1^a. Mc. 16, 1) — an den Stein denken sie gar nicht. Ein Engel bedeutet sie, den Jüngern Jesu unsichtbares Geleit nach Galiläa zu verheißen, wo sie ihn sehen sollen (Mc. 16, 6^{a c} [cf. 15, 47]. 7. Mt. 28, 5^a. 6^b. 7). Zuletzt erscheint ihnen Jesus selbst mit gleicher Botschaft (Mt. 28, 9 f. cf. V. 16—20).

3. Das synoptische Verhältnis.

Als synoptische Grundchrift ist in Übersetzung und Besprechung der gemeinsame Bestand angesehen, der die Verwandtschaft zwischen den drei ersten Evangelien begründet. Zu diesem Bestande sind freilich auch mehrere Stücke gerechnet worden, die bei Matthäus fehlen und sich nur bei Marcus und Lucas finden. Die Begründung

⁷⁶⁾ Wellhausen, Lc. S. 137 hält V. 10 für interpoliert.

⁷⁷⁾ V. 10 f. hängt nach Schlatter, Die beiden Schwertter S. 23 mit der lucanischen Sonderquelle zusammen (cf. 8, 3).

⁷⁸⁾ Mt. 24, 1 erklärt sich der Widerspruch von *ὅψὲ τῶν σαββάτων* mit *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* aus der Quellenzweiteit.

dieser Auffassung ist bei der Sonderbesprechung schon öfter angedeutet, ist aber im folgenden noch zusammenhängend zu geben. Umgekehrt sind nun aber große Stücke, die Matthäus und Marcus bringen, aus der synoptischen Grundschrift ausgeschieden. Freilich pflegt man sie mit geringen Ausnahmen zum Synopticon zu stellen in der Annahme, Lucas habe sie mit Absicht aus seinem Evangelium weggelassen. Daß diese Meinung irrt, wird positiv im zweiten Hauptteil dieser Schrift zu erweisen sein, der ihre Eigenart herausstellen soll. Doch der negative Beweis, daß sie nicht Urbestand des Synopticons sind, muß schon in der Untersuchung über das synoptische Verhältnis zur Sprache kommen.

Seit den Anfängen der Evangelienkritik besteht die Frage, ob der synoptische Bestand einem Urevangelium, sei es mündlicher oder schriftlicher Art, entstammt, oder ob einer der drei Synoptiker für die beiden andern dergestalt maßgebend wurde, daß sie aus seinem Evangelium einen gemeinsamen Stock entnahmen, der nun als synoptisch gilt. Die Annahme eines Urevangeliums, das unsern drei Synoptikern zugrunde liegt, hatte in der Vergangenheit mehr Freunde als gegenwärtig; dennoch wird sie im Rechte sein. Gewöhnlich aber nimmt man eines der drei synoptischen Evangelien als Vorlage der zwei andern. Als Vorlage gilt entweder Matthäus oder Marcus; daß diese beiden aus Lucas geschöpft hätten, nimmt niemand mehr an. Matthäus scheint außer von der altkirchlichen Überlieferung auch durch sein Judenthum als ältester Evangelist empfohlen zu sein; denn unleugbar ist sein Evangelium für Judenthristen in erster Linie bestimmt. So steht er in Baur's Schule als Gewährsmann der synoptischen Überlieferung da. Aber auch die kirchliche Theologie vertritt noch mehrfach die gleiche Auffassung, voran ihr größter Erreget, Theodor Zahn. Er glaubt auf Grund von Papias und seinen Nachfolgern, daß Matthäus sein Evangelium ursprünglich aramäisch geschrieben habe. Dies Werk sei von Marcus für sein Evangelium ausgezogen worden, wobei der synoptische Bestand übrig blieb, während die Reden Jesu, die Haupteigenart des ersten Evangeliums, weggelassen wurden. Marcus schrieb griechisch, und sein Buch sei die Vorlage für Lucas geworden. Doch sei später auch Matthäus unter Zuhilfenahme des Marcusevangeliums ins Griechische übersezt und in dieser Gestalt der Kirche überliefert worden, während die aramäische Urgestalt zugrunde ging. So habe man es sich zu erklären, daß das jüngere Marcusevangelium ein älteres, rauheres

Griechisch zeige als das ältere erste Evangelium.⁷⁹⁾ In dieser Auffassung, der sich Haufleiter und andre angeschlossen haben, hat Zahn sicherlich die altkirchliche Überlieferung geistvoll mit der Erkenntnis zu vereinigen gewußt, daß die griechische Gestalt des Matthäusevangeliums von Marcus abhängt. Es fragt sich aber, ob nicht nur die Textgestalt, sondern nicht auch die Gruppierung der synoptischen Stücke sowie der Einbau der Sprüche und Reden samt der Umrahmung bei Matthäus jünger sind als bei Marcus, so daß das zweite Evangelium mit Fleisch und Blut, nicht nur durch sein griechisches Gewand älter ist als Matthäus, geschweige denn Lucas' Werk.

a) Matthäus.

Das Matthäusevangelium ist nach klarem Plane entworfen, der eine große Energie des ordnenden Denkens verrät. Mit Einleitung und Schluß lassen sich sieben Teile unterscheiden, so daß der Hauptstock fünfteilig ist. Dem Hauptgebäude der Darstellung ist vorgelagert die Einleitung (c. 1f.), die uns über Jesu Christi Stammbaum (1, 1—17), seine Geburt (V. 18—25), seine Herkunft aus Bethlehchem (2, 1—12), Flucht nach Ägypten (2, 13—18), Niederlassung in Nazaret (V. 19—23) Kunde bringt. Alles steht im Lichte der messianischen Weissagung, die sich in Jesus dem Christus erfüllt hat; überall wird Schriftbeweis geführt. Im Hauptstock fällt bei Matthäus gegenüber Marcus und Lucas auf, die doch auf Grund gleicher synoptischer Überlieferung arbeiten, daß am Schluß von fünf Abschnitten die Formel gebraucht wird: Nachdem Jesus diese Reden vollendet hatte (7, 28f. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1), mit nur kleinen Abweichungen im griechischen Wortlaut. Diese Formel, die hebräisches, nicht aramäisches Gepräge trägt,⁸⁰⁾ kann nur auf den Evangelisten selbst, nicht auf die Quellen zurückgehen und nur mit Absicht gewählt sein, um den Leser in die Disposition einzuführen. Und wirklich entspricht die hierdurch angezeigte Fünfteilung dem Inhalt.⁸¹⁾ Zuerst hören wir die Botschaft vom Himmelreich, die in der Bergpredigt mächtig abschließt (c. 3, 1—7, 29). Es folgen Wunder und Werke Jesu in Galiläa (c. 8, 1—11, 1). Daran schließt

⁷⁹⁾ Zahn, Einleitung in das Neue Testament¹ II S. 322 ff.

⁸⁰⁾ Dalman, Worte Jesu I S. 25.

⁸¹⁾ Eine andre Disposition nach sachlichen Gesichtspunkten gibt Kögel, Das Evangelium des Matthäus 1917.

sich die Auseinanderlegung Christi mit Johannes dem Täufer (c. 11, 2 ff.) und den Pharisäern (c. 12) über das Wesen des Messias und seines Reiches, das in Gleichnissen erläutert wird (c. 11, 2—13, 53). Eine neue Periode umfaßt die Reisewege im Umkreis von Kapernaum (c. 13, 54—c. 18); bei Cäsarea Philippi im Christusbekenntnis des Petrus gipfelt das ganze Evangelium (c. 16, 13 ff.), in dem fortan der Leidensgedanke in den Vordergrund tritt. Bald nach diesem Wendepunkte wird der Schauplatz von Galiläa nach Jerusalem verlegt. Das Ende Jesu rückt in Sicht; das Ende der Dinge steht im ferneren Hintergrunde (c. 19, 1—c. 25). Den Abschluß des Buches bildet die Vollendung in Tod und Auferstehung; auch er gipfelt in einer Rede Christi, die als Ziel des Evangeliums den Horizont der Erde zeigt. Außer der Einleitung (c. 1. 2) bringt jeder der folgenden sechs Hauptabschnitte zum Abschluß eine Rede, der erste die Bergpredigt (c. 5—7), der zweite die Senderede (c. 10), der dritte die Gleichnisse (c. 13, 1—52), der vierte die Gemein德斯prüche (c. 18), der fünfte die Apokalypse (c. 24 f.), der sechste den Missionsbefehl (c. 28, 16—20). Man ersieht daraus, daß die sechs Perioden des Lebens Jesu in den Reden gipfeln, so daß die Offenbarung Christi ihren höchsten Ausdruck in seiner Selbstoffenbarung durch das Wort empfängt. Daß Matthäus sein Werk in die besprochenen sieben Teile, die ihre Krone in den Sprüchen und Reden Jesu empfangen, absichtlich gegliedert hat, beweist die schon erwähnte Abschlußformel am Schlusse der fünf mittleren Abschnitte.

In diesen Rahmen sind bei Matthäus nun auch die synoptischen Stücke eingestellt, die wir bei Marcus und Lucas wiederfinden. Um zu entscheiden, ob sie bei Matthäus oder bei Marcus ihre ursprüngliche Stelle haben — Lucas ist von Marcus ohne Zweifel abhängig —, müssen wir die matthäischen Eigentümlichkeiten erwägen. Stilistisch fällt hierbei die von Matthäus bevorzugte knappe und gedrungene Fassung mancher Erzählung gegenüber Marcus und Lucas auf. So beim Gichtbrüchigen (Mt. 9, 1 ff.), wo der anschauliche Zug fehlt, daß der Kranke durch das abgedeckte Dach ins Gemach hinabgelassen wird (Mc. 2, 4. Lc. 5, 18 f.).⁸²⁾ So bei den gadarenischen Besessenen (Mt. 8, 28 ff.), wo die Schilderung auf die Hauptzüge beschränkt ist,

⁸²⁾ B. Weiß (Meyer-Weiß, Matthäusevangelium⁸ S. 177) und J. Weiß denken an Q als Quelle.

während Marcus das Krankheitsbild ausführlich ausmalt (Mc. 5, 3—6 cf. Lc. 8, 29 ff.) und das *λεγιών*-Motiv vor Matthäus voraushat (Mc. 5, 9 f. Lc. 8, 30 f.), aber auch die Schlussszene breit ausführt (Mc. 5, 15 ff. Lc. 8, 35 ff.). So bei Jairus Tochter (Mt. 9, 18 ff.), wo die Episode des blutflüssigen Weibes mit ein paar Strichen abgetan wird (Mt. 9, 20—23); aber auch bei der Erweckung selbst sind alle Nebenfiguren, Vater, Mutter und die drei Lieblingsjünger, und alle Nebenzüge weggelassen (9, 23—26). Dazu kommt der zusammenfassende Überblick der Heilandstätigkeit (Mt. 12, 15—21), den Matthäus ohne alles Beiwerk bringt (cf. Mc. 3, 7—12 ff. Lc. 6, 17—19), nur daß er ihn nach seiner Art unter Schriftbeweis stellt (Mt. 12, 17 ff.). Man kann nun fragen, ob Matthäus mit diesen gedrängten Darstellungen gegenüber Marcus und Lucas das Ursprüngliche bietet, oder ob er die marcinische Vorlage gekürzt hat. An sich ist beides gleich gut möglich; doch scheint mir der erwähnte Überblick (12, 15 ff.) dafür zu sprechen, daß Matthäus den Marcustext vor sich hatte und kürzte. Denn Jesu Verbot bei Marcus an die unreinen Geister, ihn als Sohn Gottes bekannt zu machen (Mc. 3, 11 f.), klingt ursprünglicher als das bei Matthäus an die Kranken, ihn als Heiland zu verkündigen (Mt. 12, 15 f.), da er doch vor allem Volke handelt. Auch ist der Schriftbeweis eine matthäische Eigenheit, deren Mangel bei Marcus sich besser begreift, wenn Matthäus nicht die Vorlage von Marcus war, sondern den marcinischen Stoff unter bestimmte theologische Gesichtspunkte stellte. Wenn Matthäus die synoptischen Schriftzitate nach der Septuaginta bringt, dagegen seinen besonderen Schriftbeweis frei nach dem Urtext gestaltet (12, 18 ff.), so spricht auch diese Verschiedenheit dafür, daß er im ersten Falle den griechischen Marcustext vor sich hatte, im zweiten ihn durch eigenen Schriftbeweis erweiterte.

Auffallend bei Matthäus gegenüber Marcus und Lucas ist ferner, daß er öfter eine andre Gruppierung der Perikopen zeigt. Er gruppiert gern nach bestimmten Gesichtspunkten, die Jesus als den Heiland des Leibes und der Seele zeigen, wobei wieder Schriftbeweis geführt wird (4, 12—16. 23—25. 8, 16 f. 9, 35 ff. 12, 15—21. 15, 29—31). Besonders deutlich ist die Absicht, Jesus als den Gottesknecht Deuterjesajas zu erweisen, in dessen Leben sich die Versöhnung Israels erfüllt, so daß in ihm das neue Bundesverhältnis zwischen Gott und Volk Person wird (Jes. 42, 6 *ברית עם* cf. Mt. 8, 16 f. 26, 28), der aber auch zum Lichte der Heiden wird (Jes. 42, 6. 49, 6

אורר גרים cf. Mt. 4, 15 f. 12, 21); denn der Blick auf das Heidenchristentum spielt bei Matthäus eine große Rolle. Bekanntlich findet sich in der Urgemeinde Jerusalems diese Vorstellung vom Gottesknecht wieder (Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30), nur daß die heidenchristliche Frage hier erst allmählich zum Durchbruch gelangt. Zugleich aber ist bei Matthäus Jesus der Schöpfer des messianischen Reiches, dessen Zeichen er dem zweifelnden Täufer mitteilen läßt (11, 5). Unter diesen Gesichtspunkt tritt ohne Zweifel die erste Gruppe von Heilandswundern, wo die Blinden sehen (9, 27—31), die Lahmen gehen (9, 1 ff.), die Ausfähigen rein werden (8, 1—4), die Tauben hören (9, 32—34), die Toten aufstehen (9, 18 ff.) und den Armen das Evangelium gepredigt wird (9, 35 ff.). Sie werden dem Leser als Beispiele erzählt, damit er sich bei Jesu Wort vom Anbruch der messianischen Zeit (11, 5) auf sie besinnt. Gerade hierdurch aber wird es wahrscheinlich, daß die matthäische Anordnung gegenüber Marcus sekundär ist. Bei Marcus begegnen diese Wunder wieder, aber zerstreut über das ganze Evangelium, während das zusammenfassende Herrnwort (Mt. 11, 5) von den Zeichen der messianischen Zeit fehlt. Der Blinde tritt bei Jericho auf (Mc. 10, 46 ff.), wo er bei Matthäus mit seinem Doppelgänger zum zweiten Male erscheint (Mt. 20, 29—34); der Taube am Schluß der Nordreise in der Dekapolis (Mc. 7, 31 ff.), wo Matthäus zusammenfassend Taube, Lahme, Blinde geheilt werden läßt (15, 29—31); der Ausfähige ganz zu Anfang der galiläischen Predigt (Mc. 1, 40—45 cf. Luc. 5, 12—16) wie bei Matthäus (8, 1—4), nur daß er bei Matthäus durch Einsatz der Bergpredigt (c. 5—7) von seinem Zusammenhang mit der galiläischen Wanderpredigt (4, 23 ff.) abgetrennt ist. Die Perikopenreihe vom Seesturm (Mt. 8, 18. 23—27), von den Gadarenern (8, 28—34) und von Jairus (9, 18 ff.), wo die Totenerweckung vorkommt, steht bei Marcus als Erzählungsganzes erst hinter dem Gleichniskapitel (4, [1—34.] 35 ff. 5, 1—20. 21 ff.); und das eschatologische Stück von der Christenverfolgung, bei Matthäus in die Senderede eingefügt (10, 17—22), erscheint bei Marcus in der Apokalypse an seinem echten Platze (13, 9 ff.). Hier überall scheint die marcinische Stellung ursprünglich zu sein; denn sie bringt die Wunder nicht unter dem beherrschenden Gesichtspunkt eines Herrnwortes wie bei Matthäus, bei dem die Worte das Übergewicht über die Ereignisse haben, sondern je an einem bestimmten Orts- und Zeit-

punkt, wohin sie aus keinem erkenntlichen Grunde nachträglich verstellt sein können. Matthäus läßt zudem noch erkennen, daß seine erste Blindenheilung (9, 27 ff.) ein Widerspiel des Blinden von Jericho ist (20, 29—34), vielleicht verquickt mit der des Blinden von Bethanien bei Marcus (Mc. 8, 22 ff.), woraus sich die Verdopplung des Kranken erklären mag. Daß am Schluß der Nordreise in der Dekapolis auch Taube geheilt wurden, weiß Matthäus gleichfalls (15, 29—31). Auch der Zeitanfaß der Überfahrt aufs Ostufer mit Seesturm, Dämonischem und Jairusstück bei Marcus (4, 35 ff.) und Lucas (8, 22 ff.) nach der synoptischen Gleichnisrede (Mc. 4, 1 ff. Lc. 8, 4—21) wird richtig sein. Die in der synoptischen Gleichnisrede ausgedrückte Enttäuschung über die Empfänglichkeit des Volkes deutet auf ein fortgeschrittenes Stadium; die Fahrt nach der heidnischen Dekapolis läßt noch die Absicht erkennen (Mc. 5, 19 f.), die Heilsbotschaft auch außerhalb Israels zu verkünden, was schwerlich in die Zeit der ersten Wirksamkeit gehört. Matthäus hat aber die ganze Perikopenreihe vorausgenommen, da nur sie ihm eine Totenerweckung am Schluß bot (9, 18 ff.), die er als Beispiel für die messianische Zeit brauchte. Ebenso gut erklärlich ist es, daß er die Perikopenreihe nicht beisammenließ, sondern Seesturm (8, 18. 23 ff.) und Gadarenerszene (8, 28—34) vor das Kapernaumstück vom Gichtbrüchigen und das Folgende stellte (9, 1—17), die Jairuszene aber dahinter (9, 18 ff.). Denn da Marcus vor der Kapernaumszene eine längere Abwesenheit Jesu von seiner Stadt voraussetzt (1, 39—45), so füllt Matthäus diesen Zwischenraum, da er die Predigtreise (Mc. 1, 39 ff.) schon vor der Bergpredigt gebracht hat (4, 23 ff.), durch die Fahrt ans Ostufer aus. Dagegen hängt er das Jairusstück den kapernäischen Szenen vom Gichtbrüchigen, von „Levis“ Berufung, von der Fastenfrage an. Man kann also die Versetzung der Perikopenreihe aus dem marcinischen Zusammenhang durch Matthäus aus literarischen Gründen wohl begreifen, während das Umgekehrte, daß Marcus die bei Matthäus ursprüngliche Stellung nachträglich geändert hätte, literarisch nicht begreiflich ist.

Besonders deutlich ist das höhere Alter von Marcus gegenüber Matthäus in der Senderede (Mt. 10, 1 ff. Mc. 6, 7 ff. Lc. 9, 1 ff.). Die Auswahl der zwölf Apostel freilich (Mt. 10, 2—4) paßt bei Matthäus vortrefflich in diesen Zusammenhang, da eben die Zwölf als Missionare abgeordnet werden, während bei Marcus (3, 13—19 cf. Lc. 6, 12—16) die Apostelnamen mit dem Auftrage, die Dämonen

zu vertreiben (3, 15), verbunden sind, als Einleitung zu Jesu eigenem Kampf gegen das dämonische Reich (3, 20 ff.). Könnte man hier über die Ursprünglichkeit der Stellung des Apostelabschnitts, sei es bei Marcus, sei es bei Matthäus, zweifelhaft sein, so erweist sich in der Senderede selbst Marcus deutlich als eine Quelle für Matthäus. Denn Matthäus flicht in die synoptische Rede (10, 1. 9 f. 11. 14 cf. Mc. 6, 7—11) Parallelstücke aus einer zweiten Quelle ein (10, [5—8.] 12 f. 15 f.), die Marcus nicht verwertet, wohl aber Lucas gesondert neben die synoptische Quelle (Lc. 9, 1—5) gestellt hat (Lc. 10, [1 f.] 3. 4—10. 12). Hier ist die Doppelheit der Rede bei Lucas der allersicherste Beweis für zwei Quellen, von denen die eine das Synopticon, die andre die Redequelle ist, die bei Lucas noch getrennt stehen, bei Matthäus aber zu einem Ganzen verschlungen sind und zwar mit gutem Rechte; denn letztlich nimmt die Aussendung der Zwölf im Synopticon dieselbe Stelle ein wie die der Siebzig (Lc. 10, 1) in der Redequelle. Wie sollte Marcus darauf verfallen sein, aus dem jetzigen Bestand bei Matthäus gerade nur die synoptischen Verse herauszuschälen, die andern aber willkürlich auszulassen, während bei Lucas die Doppelheit der Quellen noch in die Augen springt? Oder wie sollte Lucas aus der Matthäusrede willkürlich zwei Reden gemacht haben, eine entsprechend der synoptischen bei Marcus, eine zweite aus den übrigen Versen für einen besondern Zweck? Eins ist so unmöglich wie das andre, so daß nur dann ein klares Bild entsteht, wenn Matthäus nach der bei ihm so oft sichtbaren Art aus zwei Quellen ein Ganzes bildete, das auch als Ganzes wirkt. Da Marcus nur die eine dieser Quellen benutzt, nämlich das Synopticon, während sich von der Redequelle bei ihm keine sichere Spur zeigt, so hat er eben das Synopticon an Matthäus überliefert, nicht aber von ihm empfangen.

Diesem Bestand könnte nun widersprechen, daß bei Matthäus mehrere Abschnitte fehlen, die bei Marcus und Lucas enthalten sind. Es könnte scheinen, als stehe Matthäus hier auf älterer Stufe der synoptischen Entwicklung, indem Marcus, dem Lucas folgt, dem von Matthäus überlieferten Bestande noch andre Stücke zufügte. In Wirklichkeit liegt die Sache anders; nämlich Matthäus hat aus der synoptischen Quelle die betreffenden Stücke absichtlich weggelassen; die Gründe sind aus der Disposition seines Evangeliums zu entnehmen. Von der Predigt in der Synagoge von Kapernaum (Mc. 1, 21—28. Lc. 4, 31—37) hat Matthäus noch eine Spur hinterlassen (7, 29

cf. Mc. 1, 22); nur hat er die Predigt durch das Beispiel der Bergpredigt (c. 5—7) ersetzt, auf die er nun das berührte Schlußwort (7, 29) bezieht. Heilungen aber bringt Matthäus abgelesen von einem allgemeinen Überblick (4, 23—25) absichtlich erst nach der Bergpredigt, wo er eine Beispielsammlung als Beweis für das anbrechende Himmelreich gibt (c. 8—9 cf. 11, 5). Ob die Figur des synoptischen Dämonischen in dem Doppelgänger des gadarenischen Beseffenen bei Matthäus angedeutet ist (8, 28 ff.), darf man wenigstens fragen. Ebenso hat Matthäus die synoptische Flucht Jesu am Abend eines großen Heilandstages (Mc. 1, 35—38. Lc. 4, 42 f.) weggelassen, weil er sie durch die Überfahrt ans Ostufer (8, 18 ff.) ausgedrückt sehen wollte, wo er den *ἐρημος τόπος* (Mc. 1, 35) in der Dekapolis suchte (cf. Mc. 8, 4. Mt. 15, 33). Den Abschluß der synoptischen Gleichnisrede (Mc. 4, 21—25. Lc. 8, 16—18) ließ Matthäus weg, weil er aus andern Quellen noch eine Reihe von Gleichnissen herzubachte (13, 24 ff.). Hierbei fand er in einer Quelle einen weiteren Abschluß vor, den er verwertete (Mt. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.), gab aber dem ganzen Kapitel außerdem noch einen eigenen Schluß (13, 51 f.). Doch hat er seine Bekanntschaft mit der synoptischen Abschlußformel im Gleichniskapitel noch angedeutet (13, 12. cf. Mc. 4, 25. Lc. 8, 18); das Bild vom Licht unter dem Scheffel aber (Mc. 4, 21 ff. Lc. 8, 16 f.) hat er bereits in der Bergpredigt nach der Redequelle verwertet (5, 15. cf. Lc. 11, 33), konnte es also in der Gleichnisrede missen. Den fremden Wundertäter (Mc. 9, 38 f. Lc. 9, 49 f.), der bei Marcus recht hart zwischen dem Rangstreit und einer nicht synoptischen Spruchsammlung (9, 40 ff.) steht, schied Matthäus wohl deshalb aus, weil er die „Kleinen“ (18, 6—9. 10. 14) mit den Kindern (18, 1—5) in unmittelbaren Zusammenhang bringen wollte, was freilich dem ursprünglichen Sinne nicht völlig entspricht, aber für das Gedächtnis ein Stützpunkt ist. Der Groschen der Witwe endlich (Mc. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4) ist bei Matthäus wohl darum unter den Tisch gefallen, weil zwischen der großen Pharisäerrede (c. 23) und der Apokalypse (c. 24) die schlichte Erzählung in ihrer Wirkung beeinträchtigt worden wäre; alles in den Reden Jesu drängte jetzt der Entscheidung zu. Man kann also ohne Künstelei verständlich machen, warum Matthäus diese synoptischen Stücke wegließ. Der Zusammenhang seiner Darstellung wurde dadurch nicht gestört, sondern eher gefördert.

b) Marcus.

Ist Matthäus das Vorbild von Marcus, so läßt sich die Auswahl und Gruppierung der synoptischen Stücke bei Marcus nicht vollständig erklären. Auch fragt man dann umsonst, woher Marcus seine bei Matthäus fehlenden Sonderstücke hat. Ist Matthäus dagegen von Marcus abhängig, so läßt sich die matthäische Behandlung des synoptischen Stoffes wohl begreiflich machen. Wo es ihm gut scheint, schaltet er aus seiner Vorlage das ausschmückende Beiwerk aus und beschränkt sie auf die Hauptsache, wobei er den Schriftbeweis liebt. Oder er gruppiert nach bestimmten Gesichtspunkten, wie er den Anbruch der messianischen Zeit (11, 5) durch die Heilandswunder verbildlicht (c. 8 f.). Oder er verschmilzt marcinischen Stoff mit solchem aus der Redequelle wie bei der Senderede (c. 10); oder er unterdrückt einige synoptische Perikopen seiner Disposition zuliebe. Er verfährt überall wie ein Meister, der seinen Stoff völlig beherrscht; und überall gibt er den Reden das Hauptgewicht. Freilich beweist Matthäus oft eine besondere Kenntnis der Dinge gegenüber Marcus, die den Ausdruck und die Anschauung des zweiten Evangeliums zurechtstellt. Dahin gehört die Bezeichnung des berufenen Zöllners als Matthäus (9, 9), wo Marcus von Levi Alphäi spricht (2, 14); dahin die Einführung der Mutter der Zebedaiden als der Bittstellerin anstatt ihrer Söhne (20, 20) sowie das Wissen, daß Salome unter dem Kreuz (Mc. 15, 40. 16, 1) eben die Mutter der Zebedaiden ist (Mt. 27, 56); dahin der Ersatz von Marcus' Gergesenern (5, 1) durch die Gadarener (8, 28) oder des dunkeln Dalmanutha (Mc. 8, 10) durch Magadan (Mt. 15, 39), also Magdala als bedeutendste Ortschaft in der Gennesarebene. Auch die Tempelreinigung am Palmsonntag (Mt. 21, 12 f.) und die Verlegung der Perikope des Feigenbaums auf einen einzigen Tag (21, 18—22) gegenüber Marcus verrät echte Überlieferung. Dazu kommt in Rede und Ausdruck genug Altertümliches, das Matthäus vor Marcus voraus hat. Wer möchte an der Echtheit des wiederholten Bußrufes zweifeln: *Μετανοείτε · ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt. 3, 2. 4, 17. cf. 10, 7)? Der matthäische Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* wird immer altertümlicher, dem jüdischen Geiste verwandter klingen als *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, das von Marcus und Lucas abschließlich gebraucht wird; die verbreitete Annahme, daß Matthäus die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Jesu nachträglich in den Mund gelegt

habe⁸³⁾, ist und bleibt gezwungen und künstlich. Doch folgt aus diesen Vorzügen keineswegs, daß das Matthäusbuch älter ist als das zweite Evangelium; sondern es genügt anzunehmen, daß das Marcusbuch in Verbindung mit anderen Quellen unter den Händen eines den Stoff völlig beherrschenden Geistes vielfach neu gestaltet wurde. Man schiebt heute die Frage zu schnell beiseite, ob Matthäus nicht doch selbst ein Augenzeuge war, der zwar sein Evangelienbuch mit Hilfe des Marcusevangeliums und der Redesammlung (Q) schuf, aber sich sein eignes Urteil vorbehielt.

Darf Marcus als ein Hauptgewährsmann für Matthäus gelten, so fragt es sich, ob das Marcusevangelium selbst aus einem Gusse ist oder selbst auch Fugen und Nähte erkennen läßt, die auf ältere Vorlagen hindeuten. Als Ganzes betrachtet, erweist es sich als übersichtliches Werk von bewußter Anordnung. Wir können drei Hauptkreise unterscheiden, den galiläischen Kreis (c. 1—6), den Kreis der Wanderungen (c. 7—10) und den Jerusalemer Kreis (c. 11—15).⁸⁴⁾ Nach einer kurzen Einleitung, die Jesus in den Kreis Johannes des Täufers stellt (1, 1—13), öffnet sich der Schauplatz bei Kapernaum, wo die ersten Jünger berufen, die ersten Wunder getan werden (1, 14—38), erweitert sich aber auf Galiläa (1, 39—45). Die Rückkehr nach Kapernaum (2, 1 ff.) bringt die ersten Konflikte, die an fünf Beispielen veranschaulicht werden (2, 1—3, 6)⁸⁵⁾, aber auch eine breite Wirkksamkeit im Volke, das aus der ganzen Umgegend bis nach Tyrus und Sidon zusammenströmt (3, 7—12).⁸⁶⁾ Auf diesen ersten Abschnitt folgt ein neuer Anfang mit der Jüngerwahl (3, 13—19), in der gegenüber der Verwandtschaft und Volksgenossenschaft eine besondere Gemeinschaft begründet wird (3, 20—35). Am See predigt Jesus in Gleichnissen vom Gottesreich, aus denen wir seine Predigtweise erkennen sollen (4, 1—34). Nach einer Szene im heidnischen Gebiete der Dekapolis, die aber keine größere Wirkksamkeit eröffnet, krönt Jesus seine Wunder in Kapernaum durch die Erweckung von Jairus Tochter (4, 35 ff. c. 5, 1—43). Ausflüge nach Nazaret und Umgegend

⁸³⁾ cf. Holzmann, Neutestamentliche Theologie¹ I, 191 f. — J. Weiß, Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 9, wogegen Dalman, Worte Jesu S. 77.

⁸⁴⁾ Wellhausen, Einleitung S. 45 teilt in c. 1—5. 6—10. 11—16.

⁸⁵⁾ Weizsäcker, Untersuchungen zur evangelischen Geschichte S. 112. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 89.

⁸⁶⁾ c. 3, 7—12 ist kein Anfang, sondern ein Abschluß.

(6, 1—6), Aussendung der Jüngerpaare (6, 7—13) und Übertritt in das Gebiet des Philippus (6, 14 ff.), wo die Speisung der Fünftausend erfolgt, bereiten den Kreis der Wanderungen vor. Er nimmt seinen Ausgang wieder in Kapernaum oder nahe bei, wo Jesus mit den Gegnern aus Jerusalem zusammenstößt (7, 1—23), um darauf nordwärts in tyrisch-sidonisches Gebiet zu gehen und am Ostufer des Sees die Dekapolis von neuem aufzusuchen (7, 24—37). Nach dem Anschein spielt am Ostufer auch die zweite Speisung (8, 1 ff.), die Zeichenforderung der Phariseer (8, 11—21) und die Blindenheilung (8, 22—26), freilich in Wirklichkeit liegen die Schauplätze hier wohl verstreut. Eine zweite Nordreise führt nach Cäsarea Philippi, wo Petrus Messiasbekenntnis, der Höhepunkt des ganzen Evangeliums, und Jesu erste Leidensverkündigung erfolgt (8, 27—9, 1). Die Erklärung (9, 2—13) und der epileptische Knabe (9, 14—32) leiten neue Leidensweisagungen ein. Die Reise endet wieder in Kapernaum (9, 33), wo wir uns die Jüngerlehre vorgetragen denken müssen, die den Abschluß der galiläischen Wirksamkeit Jesu bildet (9, 33 ff.). Von Kapernaum aus erfolgt dann der Aufbruch zur Reise nach Jerusalem, die von mehreren Begebenheiten belebt ist (c. 10). Dem eindrucksvollen Einzug in die Hauptstadt (11, 1 ff.) folgen die Tage des Kampfes und Leidens, die im Kreuzestode gipfeln, dem die Auferstehung nachfolgt (c. 11—16). Hier gehen Matthäus und Lucas dem Evangelisten treu zur Seite, wenn auch mit reicherer Ausgestaltung der Einzelheiten. Der Schluß des zweiten Evangeliums ist bekanntlich abgebrochen.

Sicherlich sollen die drei Hauptkreise bei Marcus nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Abfolge stehen, so daß Anfang, Höhepunkt und Abschluß des Wirkens Jesu damit zusammenfallen, und diese zeitliche Abfolge darf im ganzen als geschichtlich gelten. Doch innerhalb der einzelnen Kreise bekommen wir öfter keinen zeitlichen, sondern einen sachlichen Fortschritt, wodurch die Chronologie der Geschichte Jesu so schwer erkennbar wird. Weizsäcker und J. Weiß haben auf die absichtliche Gruppierung der fünf Streitfragen gleich zu Anfang des Evangeliums hingewiesen (2, 1—3, 6), in denen schwerlich lauter Punkte aus der Anfangszeit bezeichnet sind. Denn hier entwickelt sich schnell der unerbittliche Gegensatz zu den Schriftgelehrten (2, 6. 16) und Phariseern (2, [16.] 18. 24. 3, 2), in den auch die Herodianer mit hineingezogen werden (3, 6). Dieser Gegensatz wird alsbald zur Lebensgefahr für Jesus (3, 6), und doch merkt

man beim Überblick über seine Heilandswirksamkeit (3, 7—12) und bei der Missionsbotschaft an die zwölf Jünger (3, 13 ff.) nichts von dieser Lebensgefahr. Erst zu Anfang des zweiten Hauptteils tritt der Gegensatz, von den Jerusalemern geschürt, in gefährlicher Form wieder auf (7, 1 ff.) und veranlaßt Jesus zum Verlassen des galiläischen Gebietes, hier geschichtlich bestens begründet. Man wird also zustimmen müssen, daß der Gegensatz in den fünf Streitfragen (2, 1 ff.) das Programm des Evangeliums ausspricht, ohne daß man hier auf strenge Zeitfolge schließen darf. Wer will auch sagen, zu welchem Zeitpunkte die Überfahrt in die Dekapolis mit den folgenden Szenen erfolgte (4, 35—5, 43), in der doch die Absicht, die Heilsbotschaft ins heidnische Land zu tragen, unverkennbar ist (5, 19 f.)? Matthäus konnte die zwei Perikopengruppen, nämlich die Streitfragen und die Überfahrt mit ihrer Folge ruhig durcheinanderstellen, ohne einen chronologischen Fortschritt zu zerreißen. Auch im zweiten Hauptkreise bekommt man kein streng geordnetes Zeitbild. Wie verhält sich die erste Nordreise in tyrisches Land (7, 24 ff.) zur zweiten nach Cäsarea Philippi (8, 27 ff.), wie zwischen beiden die zweite Speisung (8, 1 ff.) und die Zeichenfrage der Pharisäer (8, 11 ff.)? Besser wird hier freilich die Lage, wenn man als nicht synoptisch alle Stücke ausscheidet, die Lucas nicht bringt (Mc. 7, 1—8, 26. 9, 9—13. 41 ff.). Doch was übrig bleibt, macht durch die dreimalige synoptische Leidensweisagung (8, 31 f. 9, 30—32. 10, 32^c—34), der auch der Leidensweg der Jünger entspricht (8, 34 ff.), wieder mehr den Eindruck von sachlicher als den von zeitlicher Gruppierung, auch wenn der Zeitrahmen sich bequem um die Bilder fügt. Selbst der dritte Hauptkreis, der die Leidenswoche umschließt, ist nicht ausschließlich zeitlich geordnet. Denn wenn auch die Johannesfrage (11, 27 ff.) zeitlich an die Tempelreinigung anknüpft, so stehen doch Weingärtner (12, 1 ff.), Zinsgroßchen (12, 13 ff.), Auferstehungsfrage (12, 18—27) und Christusfrage (12, 35 ff.), um alles Nichtlucanische als unsynoptisch auszuscheiden, viel mehr in sachlichem als zeitlichem Zusammenhang, da überall die messianische Frage im Vordergrund steht. Räumlich gehören alle Perikopen nach Jerusalem; zeitlich stehen alle unter dem Gesichtspunkte der Katastrophe Christi; doch dieser zeitliche Gesichtspunkt fällt mit dem sachlichen zusammen.

Innerhalb der drei Hauptkreise wird also bei Marcus die zeitliche Anordnung von der sachlichen überwogen. Im Mittelpunkt steht Jesus der Christ als der Bringer des Gottesreiches. In der

Taufe als Sohn Gottes offenbart, verhüllt er sein innerstes Wesen im ersten Hauptkreise noch, vielmehr legt er den Ton auf sein Evangelium, die frohe Botschaft vom Reiche, das in Gleichnissen veranschaulicht wird (c. 4), dessen Macht die dämonischen Gewalten bekämpft und niederwirft (1, 12f. 24 ff. 3, 11. 22 ff. 5, 7). Gottesreich und Dämonenreich stehen in strengstem Gegensatz (3, 22 ff.). Der zweite Hauptkreis führt in Petrus zum Durchbruch der Christus-erkenntnis (8, 27 ff.), aber das Christusbild wird alsbald anstatt der Herrlichkeitszüge mit Leidenszügen ausgestattet; die Nachfolge Christi ist mit Leiden verbunden. So bereitet sich der dritte Hauptkreis vor, der uns die Unterwerfung Jesu Christi unter das Todesleiden vor Augen führt, die nach den vorbereitenden Ausführungen als eine göttliche Notwendigkeit erkannt sein will. Doch vollendet sich das Christusbild nicht im Tode, sondern in der Auferstehung (16, 6). So steckt das Marcusevangelium voller Theologie; es will mehr geben als ein „Leben Jesu“, das ja in Wirklichkeit gar nicht darin geschildert wird. Es gibt ebenso wie Matthäus und Lucas ein Glaubensbild von Christus, das durch den Glauben des Erzählers hindurchgegangen ist. Es steht auch nicht in Gegensatz zu Johannes; sondern die Verwandtschaft mit johanneischen Gedanken ist neuerdings wieder mehr und mehr anerkannt. Nur fragt es sich, ob die Gleichung, daß Johanneisches und Ungeschichtliches dasselbe sei, zu Recht besteht, ob nicht vielmehr dem Christusbilde der „johanneische“ Charakter immanent ist, so daß jedes geschichtlich treue Christusbild in seiner Weise „johanneisch“ sein muß. Bei Marcus wollen jedenfalls die Begriffe des Gottessohnes, des Gottesreiches, des Glaubens durchaus im Vollsinn genommen sein, d. h. johanneisch verstanden werden. Der Davidssohn (12, 35 ff.) ist der Gottessohn; der Menschensohn ist der Gottessohn (2, 10. 14, 63 ff.); in Jesus steht Davidssohn, Menschensohn, Gottessohn im absoluten Sinne vor ihren Augen. Jesus wird nicht zum Gottessohn, sondern er ist es von Anfang an, gerade wie bei Johannes, nur daß dieser seine Wurzeln in die Ewigkeit hinein verfolgt. Jesus entwickelt sich nicht, sondern ist von Anfang an fertig als der Heilige Gottes (1, 24), womit sein überirdisches Wesen ausgedrückt ist. Das Messiasgeheimnis ist das Gottessohngeheimnis im überdavidischen (12, 35 ff.), übermenschlichen Sinn (14, 63 ff.). Seine Paradoxie liegt darin, daß der Messias leiden muß, um vollendet zu werden. Der Zusammenhang mit dem Bilde des deuterjesaianischen Gottesknechts, den Matthäus und die

Jerusalemener Urgemeinde so stark betont, ist auch bei Marcus implicite anerkannt.

Wie Matthäus eine scharf umrissene Schriftstellernatur ist, von starker Anschauungs- und Willenskraft, von ungewöhnlichem Talente, gegebenen Stoff zu formen und zu gruppieren, so will auch Marcus als Charakter gewertet sein, der seinem Evangelium ein besonderes Gepräge gegeben hat. Nichts ist verkehrter, als die Evangelisten zu Abschreibern und Kompilatoren zu machen, mögen sie auch manche Quellen benützt haben. Sondern stets muß ihr persönlicher Anteil an ihrem Werke mitgewertet werden, in dem neben besondern Kenntnissen und besondrer Auffassung ein besondrer Glaube enthalten ist. Unzweifelhaft ist es Marcus gelungen, seinem Evangelium ein persönliches Gepräge zu geben; die Neigung zu lebhafter, starker Schilderung ist in seinem ganzen Buche von Anfang bis zu Ende erkennbar; er ist viel mehr ein Schilderer (cf. 7, 1 ff. 9, 20 ff.) als ein Erzähler. So liebt er auch affektvolle Partikeln wie *εὐθέως* und *εὐθύς*, zusammen 41 mal gegen 18 mal bei Matthäus und 7 mal bei Lucas, desgleichen affektvolle Adverbia wie *ἐκπερισσῶς* (14, 31) und *ὑπερπερισσῶς* (7, 37), auch ein Wort wie *μάστιξ*, 3 mal gegen 1 mal bei Lucas, gehört hierher. Dasselbe zeigt sich beim Verbum; denn Marcus ist auch hier reich an affektvollen Wörtern wie *ἀδημονεῖν* (14, 33), *ἀναθεματίζειν* (14, 71), *θαυβεῖσθαι* (3 mal, nicht bei Mt. Lc.), *ἐκθαυβεῖσθαι* (4 mal, nicht bei Mt. Lc.), *ἐκθauμάζειν* (12, 17; nicht bei Mt. Lc.), *περιβλέπεσθαι* (6 mal, nicht bei Mt. Lc.), *στενάζειν* (7, 34, nicht bei Mt. Lc.) und *ἀναστενάζειν* (8, 12, nicht bei Mt. Lc.). Drastisch wirkt auch das Praesens historicum bei ihm, besonders bei *ἔρχεται*, *ἔρχονται*, was 24 mal bei ihm sich findet gegen 3 mal bei Matthäus und 1 mal bei Lucas. Viel beachtet ist seine Wiedergabe aramäischer Ausdrücke wie *Βοανηργές* (3, 17), *ἄββᾶ* (14, 36), *ῥαββεί*, *ῥαββουνεῖ* (10, 51), *κορβᾶν* (7, 11), *ταλιθὰ κούμ[i]* (5, 41), *ἐφφαθά* (7, 34), *ἐλωὶ ἐλωὶ*, *λεμὰ σεβαχθανεῖ* (15, 34), die der Veranschaulichung von Jesu Mundart dient und uns einige Goldstücke aus seinem Munde in ursprünglichem Gepräge erhalten hat.⁸⁷⁾ Unter den theologischen Begriffen ist charakteristisch schon das eine Wort *εὐαγγέλιον*, das seinem Buche als Überschrift voransteht (1, 1) und nicht nur auf Grund einer mit Matthäus gemeinsamen Quelle erscheint (1, 14 f. || Mt. 4, 17. — 13, 10 ||

⁸⁷⁾ cf. Wellhausen, Einleitung in die drei Evangelien S. 53 A. 1.

Mt. 24, 14. — 14, 9 || Mt. 26, 13), sondern in der Formel *ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* (8, 35. 10, 29) eigne Zutat des Verfassers sein wird. Auch der Ausdruck *διδασχῇ* für Jesu Botschaft (Mc. 1, 22. 27. 11, 18. 12, 38) gehört hierher⁸⁸⁾, den Marcus im ganzen 5 mal gegen 3 mal bei Matthäus und 1 mal bei Lucas bringt. Dem entspricht seine Vorliebe für den Begriff *συνζητεῖν* „disputieren“, der bei ihm 6 mal gegen 2 mal bei Lucas begegnet, während er bei Matthäus fehlt. Ein sehr wichtiger Begriff ist ihm das Dämonenreich, vertreten durch die *πνεύματα ἀκάθαρτα*, 11 mal vorkommend gegen 2 mal bei Matthäus und 6 mal bei Lucas. Dies Reich soll durch Jesus niedergebroschen werden; in Jesus ist das *πνεῦμα ἅγιον* verkörpert (1, 8. 10. 3, 29), dessen Lästörung Todsünde ist; der Heilige Geist ist die neue Gotteskraft, in der die unreinen Geister überwunden werden. Das Gottesreich, das den ältesten Inhalt des Evangeliums ausmacht (1, 14 f. 3, 22 ff.), soll nicht nur Israel umfassen — der Begriff *Ἰσραὴλ* kommt bei Marcus im Unterschiede von Matthäus nur in zwei Zitaten vor —, sondern in der ganzen Welt soll das *εὐαγγέλιον* verkündet werden (13, 10. 14, 9). Die Hervorhebung der Allmacht des *πιστεύειν* bei Marcus (9, 23. 11, 22 ff.), worin die Erlösung liegt (cf. 16, 15 f.), die nicht nur Juden, sondern auch Heiden gilt (7, 27 [*πρῶτον*]. 29), gemahnt an den paulinischen Grundgedanken von der *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι* (Rom. 1, 16). Wenn Marcus in der Umgebung des gewaltigen Apostels lebte, so versteht man leicht, daß unter seinem Einfluß die universalen Grundgedanken Christi in ihm Nachdruck und Leben gewannen. Sein Buch ist doch mehr als Matthäus und auch als Lucas das Evangelium der Heidendriften. Dürer hat recht, auf seinem Apostelbilde den sanguinischen, temperamentvollen Marcus mit Paulus zusammenzustellen.

So darf das zweite Evangelium als das Gesamtwerk eines Schriftstellers gelten. Freilich hat man nun von unserm Buche ein Urmarcusbuch unterscheiden wollen. Nicht unser zweites Evangelium, sondern seine Urgestalt gehe auf Marcus zurück; sie sei aber später bearbeitet und ergänzt worden. Sowohl Umprägungen alter Stücke als neue Einsätze seien zu verzeichnen. Weizsäcker, Johannes Weiß, Wellhausen, und andre haben diese Fragen behandelt, am willkürlichten Wendling⁸⁹⁾, bei dem wir eine dreifache Schichtung im

⁸⁸⁾ cf. Hawkins, *Horae Synopticae*¹ S. 10.

⁸⁹⁾ Wendling, Entstehung des Marcusevangeliums 1908.

Marcusevangelium angenommen finden. Ich glaube nicht, daß man auf dem Wege der Ergänzungshypothese in unserm Falle vorwärtskommt; die verschiedenen Lösungsversuche zeigen trotz einiger gemeinsamer Punkte zu viele Verschiedenheiten, als daß sie Zutrauen erwecken. Freilich muß anerkannt werden, daß das Marcusbuch wirklich Fugen und Nähte zeigt, die auf Elemente verschiedener Herkunft hinweisen. Besonders im mittleren Hauptteil findet sich eine Reihenfolge von Erzählungen, die kein klares Gesamtbild ergibt, das doch bei einem ursprünglichen Entwurf gefordert werden müßte. Wir finden bekanntlich bei Marcus und Matthäus zwei Speisungen vor, eine von fünftausend (Mc. 6, 31—44. Mt. 14, 13—21) und eine von viertausend Leuten (Mc. 8, 1—10. Mt. 15, 32 ff.). Beide Speisungen finden am Ostufer des Sees statt, nahe dem Strande; denn das Boot ist zuhanden (Mc. 6, 45. 8, 10), obwohl der Anschein entsteht, als sei die erste Speisung unter Juden, die zweite unter Heiden der Dekapolis geschehen (Mc. 7, 31). Beiden Speisungen folgt jetzt eine Überfahrt ans Westufer (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff. — Mc. 8, 10. Mt. 15, 39); daran schließt sich jedesmal ein Zusammenstoß mit den Pharisäern (Mc. 7, 1 ff. 8, 11 ff. Mt. 15, 1 ff. 16, 1 ff.). Sehr unklar ist eine weitere Überfahrt, die nach dem *textus receptus* bei Marcus wieder ans Ostufer in die Gegend von Bethsaida (8, 22) unternommen wird (Mc. 8, 14—21. Mt. 16, 5—12). Auf diese zwei Ereignisgruppen folgt nun jedes Mal bei Marcus (Mc. 7, 21 ff. 8, 27 ff.) und Matthäus (15, 21 ff. 16, 13 ff.) eine Nordreise Jesu, die freilich das erste Mal ihren Ausgang vom Westufer nimmt, das zweite Mal vom Ostufer aus. Am Schluß der ersten Nordreise bringt Marcus die Heilung des Taubstummen (7, 31 ff.), am Anfang der zweiten die des Blinden (8, 22 ff.). Matthäus hat jene verallgemeinert (15, 29 ff.), diese weggelassen; doch wahrscheinlich sind beide von ihm früher verwertet (9, 27 ff. 32 ff.). Wie die Doppelheit der Gruppen Verdacht erweckt, so ergibt der entstehende Zusammenhang kein klares Bild; formal wie inhaltlich bleiben wir unbefriedigt. Es fragt sich also, ob der altsynoptische Zusammenhang hier nicht zerstört ist. Weniger empfindlich, aber doch bemerkbar sind andre Störungen, die der Zusammenhang erlitten hat. Was soll bei Marcus der Dämonenstreit (3, 22—30), den die Schriftgelehrten ansahen (3, 22), mitten im dichtgedrängten Predigthause, in das nicht einmal die nächsten Verwandten Einlaß finden können (3, 20 f. 31 ff.)? Wie verhält sich die allgemeine Verständnislosigkeit des Volkes gegenüber

den Gleichnissen (Mc. 4, 11 f. Mt. 13, 13 ff. Lc. 8, 10) zu dem Maße des Verständnisses, das ihm Jesus gleich darauf zutraut (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.)? Warum erregt die Frage der Totenaufstehung erstmalig nach der Verklärung die Aufmerksamkeit der Jünger (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), nachdem Jesus im synoptischen Text doch schon vorher davon gesprochen hat (Mc. 8, 31. Mt. 16, 21. Lc. 9, 22)? Wie verhalten sich in der Apokalypse die falschen Christi, die nach der großen *Glipsis* kommen sollen (Mc. 13, 21 ff. Mt. 24, 23 ff.), zu denen, die gleich zu Anfang unter Christi Namen auftreten (Mc. 13, 6. Mt. 24, 5. Lc. 21, 8)? Man kann die Reihe dieser Fragen noch fortsetzen, wenngleich die Widersprüche nicht überall gleich deutlich sind. Was nun aber entscheidend ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daß Lucas, dessen Abhängigkeit vom synoptischen Grundriß doch allenthalben klar zutage liegt, keine der störenden Einschaltungen aufweist, die sich bei Marcus und Matthäus innerhalb des synoptischen Textes so zahlreich finden. Mit wenigen Ausnahmen, unter denen Reuß⁹⁰⁾ und Spitta⁹¹⁾ zu nennen sind, deutet man freilich den Wegfall der betreffenden Perikopen bei Lucas auf Absicht dieses Schriftstellers. Doch viel wahrscheinlicher ist es, daß er die betreffenden Abschnitte überhaupt nicht kannte. Dann ergibt sich aber die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Urmarcus und Marcus auf dem Wege der Quellenscheidung zu bestimmen.

c) Lucas.

Im Unterschiede von Marcus hat Lucas neben der synoptischen Grundschrift auch die Redequelle verwertet, die auch von Matthäus verarbeitet ist. In diesem Punkte besteht also eine Verwandtschaft zwischen Matthäus und Lucas, die ja oft genug behandelt ist. Die Frage des genaueren Verhältnisses der Redestücke bei Matthäus und Lucas zueinander ist nicht dieses Orts. Sie wird aber angesichts der Vollkommenheit der matthäischen Gruppierung in der Richtung gelöst werden müssen, daß Lucas die Redequelle in älterer, unvollkommener Gestalt benützte, deren Grundriß ja bei Matthäus wie bei Lucas noch durchschimmert;⁹²⁾ dem dritten Evangelisten fehlte der Mut, aus dem Steinbruch der alten Sammlung die Blöcke zu einem architektonisch so gelungenen Bau aufzurichten, wie Matthäus ihn zuwege

⁹⁰⁾ Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments⁴ S. 180.

⁹¹⁾ Spitta, Die synoptische Grundschrift.

⁹²⁾ cf. Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 121 ff.

brachte. Auch sonst noch hat sich Lucas mancher Quellen für sein Evangelium bedient. Auf erzählendem Gebiete kommt eine Gruppe von Stücken in Betracht, die Bernhard Weiß als Lucasquelle bezeichnet und ausführlich untersucht hat; sie weist viele Berührungen mit dem johanneischen Vorstellungskreise auf, dem sie wohl ihren Ursprung verdankt.⁹³⁾ Rednerisch finden wir bei Lucas eine Reihe von Beispielerzählungen oder Gleichnissen, die in der großen Einschaltung des dritten Evangeliums verwertet sind. Uns aber gehen alle diese Quellen, und welche sonst noch bei ihm fließen mögen, hier nichts an, sondern nur sein Verhältnis zur synoptischen Grundschrift.

Auch Lucas kennt eine synoptische Grundschrift, die seinem Evangelium das Gerüst gibt, wenn man von der großen Einschaltung absieht (Lc. 9, 51—18, 14). Allerdings fragt es sich, ob bei Lucas dieselben drei Hauptkreise unterschieden werden können wie bei Marcus (Mc. 1—6. 7—10. 11—16). Denn der Kreis der Wanderungen hebt sich bei Lucas nicht so scharf von seiner Umgebung ab wie im zweiten Evangelium. Eher darf man in Jesu Worten an die Jünger (9, 1. 18, 31) den Anfangspunkt neuer Abschnitte erkennen. Dann zeichnet der erste Kreis bei Lucas (Lc. 3—8) die Predigt Jesu in seiner Heimat, der zweite (Lc. 9, 1—50. 18, 15—30) das Missionswerk durch die Jünger mit folgender Nordreise, der dritte (18, 31—c. 24) die Leidensgeschichte. Innerhalb dieser Abschnitte folgt Lucas fast durchweg dem Gang der Ereignisse bei Marcus, so daß dieser als sein Gewährsmann zu gelten hat, während Matthäus im ersten Hauptteil mehrfach Umstellungen vorgenommen hat. Wir begegnen dem Täufer und seiner Bußpredigt (Lc. 3, 2—4*. 15—18 || Mc. 1, 1 ff.*); die Taufe Jesu (3, 21 f. || Mc. 1, 9 ff.) eröffnet die Predigt und Heilandswirksamkeit in Kapernaum (4, 31—44 || Mc. 1, 21—39) und Umgegend (5, 12—16 || Mc. 1, 40 ff.). Es folgen wie bei Marcus die fünf Streitfragen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten (5, 17—6, 11 || Mc. 2, 1—3, 6). Die Jüngerwahl (6, 12—16) ist im Unterschiede von Marcus vor, nicht hinter die summarische Beschreibung seines Heilandswerkes gestellt (6, 17—19); das Beispiel einer Gleichnispredigt vor allem Volk erfolgt nicht am Strande von Kapernaum, sondern unterwegs in Galiläa (8, 4—18 || Mc. 4, 3 ff.); das Wort über Jesu Verwandtschaft, das nach Kapernaum gehört, steht anders als bei Marcus (Mc. 3, 31 ff.) erst hinter

⁹³⁾ Schlatter, Die beiden Schwertter, spricht von den „Neuen Stücken“.

der Gleichnispredigt (Lc. 8, 19—21). Von Kapernaum aus fährt Jesus über den See (8, 22—25 || Mc. 4, 35 ff.) ins Gergesenerland (8, 26—39 || Mc. 5, 1 ff.) und erweckt die Tochter des Jairus (8, 40—56 || Mc. 5, 21 ff.), womit der erste Wirkungskreis bekrönt wird. Der zweite Abschnitt beginnt mit der Sendung der Jünger (9, 1—6 || Mc. 6, 7 ff.); der Verdacht des Herodes veranlaßt Jesus, mit den Jüngern augenscheinlich nach Bethsaida ins Gebiet des Philippos zu gehen (9, 10), in dessen Umkreis die Speisung der Fünftausend stattfindet (9, 7—17 || Mc. 6, 31 ff.). Ohne daß ein Rücktritt ins Reich des Antipas erwähnt ist, wird nun das Petrusbekenntnis berichtet, das nach Marcus und Matthäus bei Cäsarea Philippi erfolgt (9, 18—21 || Mc. 8, 27 ff.) und das von Jesus mit der Leidensausicht für sich (9, 22) und die Jünger beantwortet wird (9, 23—27 || Mc. 8, 34 ff.). Es folgt die Verklärung (9, 28—36 || Mc. 9, 2 ff.) und der epileptische Knabe (9, 37—43 || Mc. 9, 14 ff.) mit einer zweiten Leidensansage (9, 44 f. || Mc. 9, 30 ff.). Abschließend steht die Kinderszene (9, 46—48 || Mc. 9, 33 ff.) und der unbekannte Anhänger Jesu (9, 49 f. || Mc. 9, 38 ff.), eine zweite Kinderszene, wo Lucas von *βρέφη* spricht (18, 15—17 || Mc. 10, 13—16), und der reiche Jüngling (18, 18—30 || Mc. 10, 17—31). Der dritte Abschnitt beginnt mit dem Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen, und der dritten Leidensansage vor den Zwölfen (18, 31—34 || Mc. 10, 32 ff.); bei Jericho wird ein Blinder geheilt (18, 35—43 || Mc. 10, 46 ff.). Dem Einzug in Jerusalem (19, 28 ff. || Mc. 11, 1 ff.) folgt die Tempelreinigung (19, 45 f. || Mc. 11, 15 ff.) und die Tempellehre (19, 47 f. || Mc. 11, 18 f.), die die Frage nach seiner Vollmacht nach sich zieht (20, 1—8 || Mc. 11, 27 ff.). Der Weinberg Gottes (20, 9—19 || Mc. 12, 1 ff.), der Zinsgroßchen (20, 20—26 || Mc. 12, 13 ff.) und die Auferstehungsfrage (20, 27—40 || Mc. 12, 18 ff.) stehen im Anschluß an Marcus; nur fällt die Frage nach dem großen Gebot bei Lucas weg. Die Christusfrage schließt die Disputationen ab (20, 41—44). Jesus geht nun zum Angriff gegen die Schriftgelehrten über (20, 45—47 || Mc. 12, 38—40); im Tempel beobachtet er das Scherflein der Witwe (21, 1—4 || Mc. 12, 41—44). In der Apokalypse schließt Lucas sich an Marcus in einigen Teilstücken an (21, 5—7. 8—11. 12—19. 20—24. 25—28. 29—31. 32 ff. || Mc. 13, 1 f. 4—8. 9^b. 11—13. 14^b—17. 24—26. 28 f. 30 f. [33 ff.]) und bringt dazu ein selbständiges Abschlußwort über Jesu Lehrwirksamkeit (21, 37 f.). Nun kommt die eigentliche Passionsgeschichte mit dem Anschlag der

Regierung (22, 1 f. || Mc. 14, 1 f.) und dem Angebot des Judas (22, 3—6 || Mc. 14, 10 f.). Das Passamahl wird bereitet (22, 7—14 || Mc. 14, 12—16) und gefeiert (22, 15—18 || Mc. 14, 25); der Verrat des Judas im Unterschied von Marcus und Matthäus erst hinter den Abendmahlsworten vorausgesetzt (22, 21—23 || Mc. 14, 18 f. 21). Noch bei Tisch, anders als bei Marcus und Matthäus, wird Petri Verleugnung prophezeit (22, 31—34 || Mc. 14, 29 f.). Am Ölberg — Gethsemane wird nicht genannt — fleht Jesus zu Gott um Hilfe, aber nur einmal, nicht dreimal (22, 39—46 || Mc. 14, 32 ff.*), wird aber alsbald gefangen (22, 47 ff. || Mc. 14, 43 ff.) und zum Hohenpriester geführt (22, 54 f. || Mc. 14, 53 f.), wo Petrus den Herrn verleugnet (22, 56 ff. || Mc. 14, 66 ff.). Die Verurteilung Jesu erfolgt aber nicht nachts, sondern am frühen Morgen (21, 66 ff. || Mc. 14, 61^b—65) auf Grund der Christusfrage (22, 66). Dann wird Jesus zu Pilatus geführt und auf die Christusfrage gestellt (23, 1—3. [4 f.] || Mc. 15, 2). Das Volk gibt ihn preis gegen Barabbas (23, 18—25 || Mc. 15, 11—15). Simon von Kyrene trägt ihm das Kreuz (23, 26 || Mc. 15, 21), und auf Golgatha wird er zwischen den zwei Übeltätern gekreuzigt (23, 33—38 || Mc. 15, 22. 24. 26); nach Ablauf der Finsternis gibt er den Geist auf (23, 44—49 || Mc. 15, 33. 37—39). Joseph von Arimathia begräbt ihn (23, 50—56 || Mc. 15, 42 f. 46); aber in der Morgenfrühe des Ostersonntags finden die Frauen das Grab offen und leer; Engel erinnern sie an die Weissagung von der Auferstehung, und die Frauen verkündigen die Freudenbotschaft den Elfen (24, 1—9 || Mc. 16, 2—6*). Vielleicht fand Lucas am Schluß auch eine Erscheinung des Herrn unter den Jüngern vor (24, 36 ff.).

Es zeigt sich also, daß Lucas im wesentlichen dieselbe Gruppenbildung bringt wie Marcus, so daß zwischen beiden gegenüber Matthäus eine engere Verwandtschaft besteht. Die matthäische Umstellung der Perikopenreihe, welche an die Überfahrt ans Ostufer anknüpft, machen Marcus und Lucas nicht mit. Und es ist, wie schon hervorgehoben, durchaus natürlich, daß die Fahrt in die heidenische Dekapolis, die der Verkündigung des Gottes Israels dient (Mc. 5, 19. Lc. 8, 39), nicht zu Anfang der Wirksamkeit Jesu erfolgt. Wo aber Lucas von Marcus in der Reihenfolge abweicht, da entsteht von neuem die Frage, bei welchem das Ursprüngliche zu suchen ist. Die Jüngerwahl leitet bei Marcus einen neuen Abschnitt ein (3, 13—19); denn die vorherige Übersicht ist ein Rückblick (3, 7—12).

Wenn Lucas die Jüngerwahl (5, 12—16) vor die Übersicht des Massenzulaufs stellt (5, 17—19), so geschieht es als Einleitung zur Feldpredigt, bei der von den Zwölfen (5, 12 ff.) ein größerer Jüngerkreis und schließlich die Volksmenge unterschieden wird (5, 17). Die Feldpredigt aber entstammt nicht dem Synopticon, so daß Lucas ihr zuliebe den Stoff nachträglich umgruppiert haben wird. Übrigens kann man fragen, ob er die Jüngerwahl nach dem Synopticon erzählt, da hier nach vier Dreieiten mit den drei Lieblingsjüngern am Anfang gruppiert zu sein scheint (Mc. 3, 13 ff.), während Lucas wie Matthäus nach sechs Paaren einteilt (6, 12—16), so daß die Redequelle vorliegen könnte. Auch wenn Lucas das Wort von Jesu Verwandtschaft gegen Marcus hinter das Säemannsgleichnis stellt (8, 19—21), ändert er wohl nachträglich ab, um das Schlußwort vom Anhören des Gottesworts (8, 15) auf konkrete Fälle anzuwenden. Schwieriger ist der Unterschied zwischen Marcus und Lucas in der Leidensgeschichte zu beurteilen, was gesonderter Behandlung bedarf. Daß aber Marcus seinen Grundriß nicht aus Lucas entnahm, erhellt daraus, daß der synoptische Stoff bei Lucas fortwährend durch andersartige Stücke unterbrochen wird, die seinen ursprünglichen Zusammenhang verdecken, während bei Marcus die Disposition durchsichtig ist. Das Textverhältnis beweist den gleichen Zusammenhang. Dabei handelt es sich überall um einen griechischen Text; daß Lucas im Synopticon daneben einen aramäischen verwertet habe, läßt sich nirgends beweisen. Der Gleichungen zwischen Marcus und Lucas sind zu viele, als daß ein Zweifel an einem gemeinsamen griechischen Texte, den auch Matthäus benützt, laut werden könnte. Man vergleiche von gleichlautenden Sätzen etwa Mt. 9, 6. Mc. 2, 10. Lc. 5, 24. — Mt. 9, 15^b. Mc. 2, 20. Lc. 5, 35. — Mt. 12, 4^a. Mc. 2, 26 [+ ἐπὶ Ἀβιάδαρ ἀρχιερέως]. Lc. 6, 4^a. — Mt. 14, 19^b. Mc. 6, 41. Lc. 9, 16. — Mt. 16, 21^b. Mc. 8, 31. Lc. 9, 22. — Mt. 16, 25. Mc. 8, 35. Lc. 9, 24. — Mt. 21, 13. Mc. 11, 17. Lc. 19, 46. — Mt. 21, 27^b. Mc. 11, 33^b. Lc. 20, 8^b. — Mt. 24, 5. 19. 33 f. Mc. 13, 6. 17. 29 f. Lc. 21, 8. 23. 31 f. Daneben stehen gemeinsame seltene Wörter, die sonst im Neuen Testament oder im biblischen Griechisch kaum wiederkehren, wie Mt. 9, 15. Mc. 2, 19. Lc. 5, 34 *ἰσχυροὶ τοῦ νυμφῶνος*.⁹⁴⁾ — Mt. 9, 16. Mc. 2, 21. Lc. 5, 36 *ἐπιβλημα*. — Mt. 12, 1. Mc. 2, 23. Lc. 6, 1 *σπόριμοι* und *τίλλοντες*. Bei Marcus und Lucas Mc. 5, 35.

⁹⁴⁾ cf. Hawkins, a. O. S. 42 ff.

Łc. 8, 49 σκύλλω. — Mc. 14, 15. Łc. 22, 12 ἀνάγειον. — Lucas ändert seine Textvorlage gern nach den Gesetzen der Kunstprosa ab: cf. Mc. 2, 10. Łc. 5, 24: ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [Łc. ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. ἐξ. ἐχ.] ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει [Łc. εἶπεν] τῷ παραλυτικῷ · σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄρον [Łc. καὶ ἄρας] τὸν κράβαττόν σου [Łc. τὸ κλινίδιον σου] καὶ ὕπαγε [Łc. πορεύου] εἰς τὸν οἶκόν σου. Hier stellt er das Subjekt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vor das verbale Prädicat; er verwandelt das Praesens λέγει, dessen Subjekt nicht Jesus, sondern „der Menschensohn“ ist, in das erzählende εἶπεν, ersetzt das nichttattische, wahrscheinlich macedonische, κράβατος⁹⁵⁾ durch κλινίδιον, das vulgäre ὕπαγε durch πορεύου; für das aramaisierende ἔγειρε ἄρον ohne Sinesis sagt er ἔγειρε καὶ ἄρας πορεύου. Norden hat viele solche Veränderungen gesammelt,⁹⁶⁾ aus denen der Tatbestand deutlich wird.

Sreilich ist nun damit das Verhältnis zwischen Marcus und Lucas nicht vollständig beschrieben. Es fällt vielmehr auf, daß Lucas, der sich an den Grundriß bei Marcus so eng anschließt, eine große Reihe von Versen, ja ganzen Perikopen wegläßt, die bei Marcus und Matthäus stehen. So die zwei ersten Jüngerpaare (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.); ein Gleichnisabscluß (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.); der Besuch in Nazaret (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.); der Tod des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt.). Vor allem die zweite Speisung (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.), das Wandeln auf dem See (Mc. 6, 45—56. Mt. 14, 22—36), der Konflikt mit den jerusalemischen Pharisäern (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), die Kanaanäerin (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), die Rückkehr ans Ostufer (Mc. 7, 31 ff. Mt. 15, 29 ff.), die Zeichenforderung (Mc. 8, 11—13. [14—21]. Mt. 16, 1—4. [5—12]), der Blinde (Mc. 8, 22 ff. [Mt. 9, 27 ff.]), das Gespräch nach der Erklärung (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), eine Spruchreihe (Mc. 9, 41 ff. Mt. [10, 40 ff.]. 18, 6—9. [15 ff.]), das Gespräch von der Ehescheidung (Mc. 10, 1 ff. Mt. 19, 1 ff.), die Bitte der Zebedaïden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.), der Feigenbaum (Mc. 11, 12—14. 20 ff. Mt. 21, 18 ff.), die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3 ff. Mt. 26, 6 ff.), die Tempelweisagung (Mc. 14, 53 ff. Mt. 26, 57 ff.), die Verspottung (Mc. 15, 16 ff. 27—32^a. Mt. 27, 27 ff. 38—43). Doch ist mit diesen Stücken nicht alles erschöpft; es sind nur die sichtbarsten Fälle. Insgemein nimmt man nun an, daß Lucas diese Stücke gekannt, aber entfernt habe,

⁹⁵⁾ Rutherford, The New Phrynichus S. 137 f.

⁹⁶⁾ cf. Norden, Antike Kunstprosa II, S. 486 ff.

teils um sie durch andre zu ersetzen (cf. Mc. 1, 16 ff. : Lc. 5, 1 ff. — Mc. 6, 1 ff. : Lc. 4, 16 ff. — Mc. 14, 3 ff. : Lc. 7, 36 ff.), teils weil palästinisch-jüdische Fälle besprochen werden (cf. Mc. 7, 1 ff. 10, 1 ff.), teils weil ihm bei zwei Parallelen die eine genügte (cf. Mc. 8, 1 ff.). Aber bei solchen Erklärungen fällt der Mangel eines einheitlichen Gesichtspunktes auf; auch sind sie oft nicht stichhaltig. Die Hauptsache aber bleibt, daß manche dieser Stücke bei Marcus Unklarheiten hervorrufen, wie besonders die zweite Speisung in ihrem örtlichen, zeitlichen, sachlichen Verhältnis zur ersten, während ihr Wegfall bei Lucas den Zusammenhang nicht stört, sondern klärt. Im Synopticon ist die Wahl der zwei Jüngerpaare (Mc. 1, 16 ff.) vor der Apostelwahl (3, 13 ff.) entbehrlich; auch spricht das Synopticon nicht von vier, sondern drei Lieblingsjüngern. Der Gleichnisabluß bei Marcomatthäus (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.), wo das Volk ein Maß von Verständnis zeigt, widerspricht dem synoptischen Gleichnisgedanken (Mc. 4, 10 ff. Mt. 13, 10 ff. Lc. 8, 9 f.), den man unmöglich mit Jülicher⁹⁷⁾ wegdisputieren kann. Wenn Lucas die Nazarethszene bei Marcus (6, 1 ff.) an ihrem Orte vorfand, bleibt unbegreiflich, warum er seine Variante (4, 16 ff.) an so ungeeigneter Stelle einschob, wo noch gar nichts von Kapernaum (Lc. 4, 23) erzählt ist. Der Tod des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.) unterbricht bei Marcomatthäus den Zusammenhang, während bei Lucas die Rückkehr der Apostel (9, 10) an ihre Mission (9, 1—6), deren Wirkung bis ins Fürstenhaus dringt (9, 7—9), bestens anschließt. Die Speisung der Fünftausend im Synopticon mit der Flucht vor Antipas führt ins Gebiet des Philippus (Lc. 9, 10—17), wo Lucas das Petrusbekenntnis ohne Szenenwechsel anschließt (9, 18 ff.), was sich bei Wegfall der marcomatthäischen Zwischenstücke (Mc. 6, 45—8, 26 ||) ganz natürlich annimmt, während der häufige Szenenwechsel am See bei Marcomatthäus sehr unruhig wirkt. Auch ist ja, wenn wir Johannes verwerten dürfen, durch die Speisung die Christusfrage aufgeworfen (Joh. 6, 15), die im Petrusbekenntnis beantwortet wird. Der Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen, wird bei Lucas augenscheinlich in Kapernaum ausgesprochen (18, 31), wo Jesus vorher zu weilen scheint (18, 15—17. 18—30) und von wo der Aufbruch erfolgt; dagegen befindet sich bei Marcomatthäus Jesus schon längst auf der letzten Reise (Mc. 10, 1 ff. Mt. 19, 1 ff.), ehe er ihr Ziel angibt (Mc. 10, 33. Mt. 20, 18). Hätte

⁹⁷⁾ Jülicher, Gleichnisreden Jesu I² S. 118 ff. Dagegen cf. Kögel, Der Zweck der Gleichnisse Jesu S. 39 ff.

Lucas die Bitte der Zebedaïden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.) gekannt, so hätte er schwerlich das harte Wort über die Verständnislosigkeit der Jünger gegenüber Jesu Leidensweisagung geprägt (18, 34); denn die Zebedaïden zeigen doch wenigstens eine Art von Verständnis. Warum ließ er die Zebedaïdenszene weg mit dem tiefsinnigen Wort vom Erlösungsleiden des Menschensohnes, das so paulinisch klingt? Der Feigenbaum (Mc. 11, 20—26. Mt. 21, 18—22) unterbricht den Zusammenhang zwischen Tempelreinigung und Vollmachtsfrage bei Marcomatthäus, während sich bei Lucas die Vollmachtsfrage sehr passend auf die Lehrtätigkeit Jesu im Tempel bezieht (Lc. 19, 47 f. 20, 1 ff.). Warum hätte Lucas das Liebesgebot (Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 34 ff.) an ganz andrer Stelle, wo Jerusalem als Schauplatz gar nicht nahe lag, und mit andrer Motivierung gebracht (Lc. 10, 25 ff.), wenn er es im Synopticon las? Bei Marcomatthäus unterbricht die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3 ff. Mt. 26, 6 ff.) den Anschlag der Behörde (Mc. 14, 1^b. Mt. 26, 4) und seine Ausführung mit Judas Hilfe (Mc. 14, 10 f. Mt. 26, 14 ff.), während Lucas glatten Zusammenhang zeigt (22, 1—6). Wie aber konnte Lucas die Salbung Marias absichtlich mit der einer Sünderin verwechseln (7, 36 ff.)? Jesu Prozeß findet bei Lucas frühmorgens statt und gipfelt in der Christusfrage (22, 66 ff.), so daß Petri Verleugnung in der Nacht naturgemäß voransteht (V. 62 ff.), obwohl freilich die Verspottung (22, 63—65) vor dem Christusbekenntnis auffällt. Bei Marcomatthäus ist der Prozeß zweigipfelig mit Tempelfrage (Mc. 14, 55—61. Mt. 26, 57—63^a) und Christusfrage (Mc. 14, 62 ff. Mt. 26, 63^b ff.). Wahrscheinlich sind hier ein nächtliches Vorverhör, das Lucas nicht kennt, und die Hauptentscheidung mit der Christusfrage am Morgen (cf. Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.) zusammengeschmiedet, weshalb nun Petri Verleugnung als Anhang erscheint (Mc. 14, 66 ff. Mt. 26, 69 ff.). Die Verspottung ist dementisprechend bei Marcomatthäus verdoppelt (Mc. 14, 65 : 15, 15 cf. V. 16 ff. Mt. 26, 67 : 27, 27 ff.), so daß es scheint, als sei eine nächtliche von einer morgendlichen zu unterscheiden, während sie bei Lucas einmalig, und zwar am Morgen vor dem Hohenrat stattfindet (22, 63 ff.). Auch fehlt bei Lucas ganz naturgemäß im Spott unter dem Kreuz die Rückbeziehung auf die Tempelweisagung (Lc. 23, 35 ff.) gegenüber Marcomatthäus (Mc. 15, 27 ff. Mt. 27, 38 ff.). Das Urteil, Lucas lege die synoptische Grundschrift in der Leidensgeschichte nicht mehr zugrunde, weil seine Darstellung hier oft von Marcomatthäus abweicht, ist also schwerlich

richtig. Vielmehr kann man aus dem gemeinsamen Bestande der drei ersten Evangelien gerade nach Lucas die Urgestalt des Synopticons am ehesten erschließen. Daß Lucas daneben auch andre Quellen verwertete, etwa die Redequelle (22, [24—30.] 35—38) und die wohl aus johanneischem Kreise kommenden Sonderstücke (23, [6—16.] 27—31. 39—43. c. 24, 10 f. 13 ff.), ist sehr wahrscheinlich.

Der synoptische Stoff tritt also bei Lucas oftmals reiner zutage als bei Marcomatthäus, wo er mit Erzählungen andrer Herkunft verschmolzen ist, die uns noch ausführlich beschäftigen sollen. Alte Kopfstücke des Synopticons, die bei Marcomatthäus der Verschmelzung mit andern Stücken geopfert sind, scheinen bei Lucas noch in ursprünglicher Gestalt erhalten zu sein (cf. 4, 31 f. 8, 4. 9, 28. 37. 22, 1. 39. 54. 66), desgleichen alte Schlußstücke (9, 42 f. 18, 34. 19, 39 f. 21, 37 f. 23, 55 f. 24, 8 f.). Die Abendmahlsfeier (22, 15—18), die Warnung an Petrus (22, 31—34), die Gethsemaneszene (22, 39—46), den Prozeß (22, 55—71) hat Lucas wahrscheinlich am reinsten in altsynoptischer Gestalt aufbewahrt. Im Auferstehungsbericht schlägt Lc. 24, 7 deutlich auf ein synoptisches Stück zurück (Lc. 9, 44). Freilich wäre es falsch, die altsynoptische Textgestalt überall mit Hilfe von Lucas wiederherstellen zu wollen. Das geht schon darum nicht, weil Lucas seine griechische Vorlage lexikalisch und stilistisch oft ändert, um das Griechisch der Kunstprosa an Stelle der Vulgärsprache zu setzen. Aber die Frage nach dem Urbestande des Synopticons muß auf Grund der lucanischen Gestalt erfolgen unter steter Erwägung der marcomatthäischen. Schon Spitta hat diese Aufgabe richtig erkannt, wenn er die synoptische Grundschrift aus dem Lucasevangelium wiederherzustellen unternimmt. In vielen Stücken wird man ihm beipflichten, in andern widersprechen müssen. Die feste Grundlage, nämlich die Folgerichtigkeit der synoptischen Erzählungsfolge und die Gemeinsamkeit des Stoffes bei Marcomatthäus auf der einen, bei Lucas auf der andern Seite, verläßt er öfter und gefährdet dadurch die Sicherheit seiner Aufstellung. So, wenn er die Versuchung (Lc. 4, 1 ff.), die Feldpredigt (6, 17 ff.), die Johannesfrage (7, 19 ff.) dem Synopticon zuschreibt, während man hier wegen der Parallelen bei Matthäus, aber des Fehlens bei Marcus vielmehr an die Redequelle zu denken hat. Oder wenn er die Nazaretszene (4, 16 ff.) und vielleicht auch den Jüngling von Nain (7, 11 ff.) einrechnet, die sich schon topographisch in den Umriss des Synopticons nicht gut ein-

fügen und bei Marcomatthäus fehlen. Aber im ganzen ist Spitta nach dem Ziele des Synopticons an der Hand von Lucas auf dem richtigen Wege, während die Unterscheidung eines Urmarcus von der Gestalt unsers zweiten Evangeliums bei Weizsäcker, J. Weiß und anderen immer prekär bleibt.

4. Charakterzüge.

a) Der Grundriß.

Die Evangelien haben in der Weltliteratur kein Seitenstück. Das gilt sowohl von den drei synoptischen Evangelien wie von Johannes. Bei den drei Synoptikern aber ist die synoptische Grundschrift der gemeinsame Grundriß, der ihnen das Gepräge gibt. Es gilt daher, das eigenartige Wesen dieses Grundrisses deutlich zu machen, wenn man den Kern der synoptischen Literatur verstehen will.

Seit Beginn der synoptischen Forschung ist die Frage viel erwogen worden, ob der synoptische Grundriß mündlich oder schriftlich zu denken sei. Gieseler⁹⁸⁾ trat für mündliche Überlieferung ein, die sich früh so stark verfestigt habe, daß die wörtliche Übereinstimmung vieler synoptischer Sätze erklärbar sei, die Verschiedenheit anderer Stellen in Wort, Satz und Erzählungsgefüge aber gleichfalls verständlich werde. Nun war die Predigt des Evangeliums durch die Apostel gewiß mündlich, auch ihre Schüler trugen sie mündlich weiter. Doch die Annahme, daß zwischen der apostolischen Predigt und der schriftlichen Gestalt unsrer Synoptiker keine schriftliche Grundlage als Zwischenstück gestanden habe, ist dennoch unwahrscheinlich. Die Gleichungen in der Wahl oft seltener Wörter, in der Anwendung auch ungewöhnlicher Satzbildung sind zu auffallend, als daß hier Rückgang auf mündliche und nicht vielmehr schriftliche Überlieferung das Natürliche wäre.⁹⁹⁾ Ja auch wenn Lucas von Marcus abweicht, so ist dies oft genug ein Zeichen, daß er unsern Marcustext las, ihn aber der Kunstprosa zuliebe absichtlich änderte. Auch wäre ohne eine schriftliche Grundgestalt des gemeinsamen synoptischen Gutes schwer begreiflich, daß sich dieses verhältnismäßig

⁹⁸⁾ Gieseler, Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien 1818.

⁹⁹⁾ Sorgfältige Beispielsammlungen bei Hawkins, *Horae Synopticae*.

leicht von Quellen andrer Herkunft unterscheiden läßt. Hätte jeder der drei Evangelisten nur die mündliche Gestalt der apostolischen Verkündigung benützt, so müßte die Verschmelzung dieser Quelle mit andern Quellen viel inniger sein, während jetzt allenthalben Fugen und Nähte erkennbar sind. So bleibt es bei einer schriftlichen Urgestalt des Synopticons als der Voraussetzung für die Form unsrer Evangelien. Ihr Text ist uns am reinsten bei Marcus erhalten; denn hier finden wir die Macht der Vulgärsprache am wenigsten gebrochen, hier tritt das semitische Gepräge am sichtbarsten hervor.¹⁰⁰⁾ Matthäus und besonders Lucas verwiſchen die sprachlichen Härten. Für Matthäus vergleiche man etwa den Kreuzigungsbericht (Mc. 15, 22 ff. Mt. 27, 33 ff.), wo der bei Marcus so harte Wechsel von Präsens und Präteritum vermieden ist, indem anstelle zweier Satzverbindungen (Mc. 15, 22. 23. — 15, 24) zwei Satzgefüge eintreten (Mt. 27, 33 *ἐλθόντες . . . ἔδωκαν* statt *καὶ φέρουσιν . . . καὶ ἐδίδουν*. — *σταυρώσαντες . . . διεμερίσαντο* statt *καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται*). Für Lucas ebenda Lc. 23, 33 f.: *ὅτε ἀπῆλθον . . . , ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν*. — *διαμεριζόμενοι . . . ἔβαλον κλήρους*. Daß Matthäus von Marcus und Lucas in altertümlichem Ausdruck (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. — *συμβούλιον ἔλαβον*) und verkürzter Formgebung oft abweicht, kann nicht gegen seine Abhängigkeit von der synoptischen Gestalt bei Marcus eingewandt werden, als habe er vielerorten für die gleichen Erzählungen verschiedene Quellen benützt, wie etwa Bernhard Weiß und Johannes Weiß annehmen. Vielmehr gilt, daß man ihn noch weniger als Lucas zu einem bloßen Abschreiber machen darf, sondern seine Eigenart und Selbständigkeit in Anschauung und Sprache bewahrt er sich fortwährend gegenüber allen seinen Quellen. Wer zuerst einen schriftlichen Entwurf in fremder Sprache macht, ist stets im Ausdruck mehr gebunden, als wer eine vorhandene Schrift in Verbindung mit andern Quellen unter seinen Händen neu gestalten kann.

Oft nimmt man nun an, daß die synoptische Grundschrift nicht griechisch, sondern aramäisch abgefaßt sei; ja Hoffmann¹⁰¹⁾ glaubt für das zweite Evangelium sogar zwei aramäische Vorläufer fordern zu müssen. Der Streit um die Sprache ist darum so erschwert, weil

¹⁰⁰⁾ Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 9 ff.

¹⁰¹⁾ Hoffmann, Das Marcusevangelium und seine Quellen S. 641 ff.

Jesus ja sicherlich aramäisch sprach und weil die älteste apostolische Verkündigung gleichfalls aramäisch war. Doch handelt Dalman¹⁰²⁾ weise, wenn er nur nach der aramäischen Urgestalt der Worte Jesu forscht, nicht nach einer aramäischen synoptischen Grundschrift. Eine solche wäre daran zu erweisen, daß sich Textvarianten bei den Synoptikern nur durch Übersetzungsfehler erklären ließen, so daß sie die aramäische Urgestalt, sei es allein, sei es als Hilfsmittel, neben der griechischen zu Rate zogen. Bei nicht fehlerhaften, sinngemäßen Varianten ist der Beweis einer aramäischen Urgestalt des Textes schon nicht mehr absolut sicher zu führen. Als älteste Textgestalt müßten wir den synoptischen Marcustext zugrundelegen, da Matthäus und Lucas sprachlich selbständig stehen. Die Beispiele nun, die besonders Wellhausen¹⁰³⁾ und Nestle¹⁰⁴⁾ dafür angeführt haben, stammen meist nicht aus dem Synopticon, sondern aus der marcomatthäischen Sonderquelle und aus der Redequelle, kommen also für uns an dieser Stelle nicht in Betracht. Zwar wird auch einiges Synoptisches angeführt, aber die Beweiskraft ist fraglich. Zu Nestles Meinung, daß Verwechslung vorliege zwischen Mc. 1, 41 *σπλαγχνισθεῖς* (NBA) = אַתְּרַחֵם und *ὀργισθεῖς* (D) = אַרְרַחֵם; ebenso zwischen Mc. 5, 11. Lc. 8, 32 *πρός [ἐν] τῷ ὄρει* = אֶרֶץ וְעַד אֶרֶץ und Mt. 8, 30 *μακρὰν ἀπ' αὐτῶν* = אֶרֶץ רְחֹקָה; ebenso zwischen Mc. 5, 10 *ἔξω τῆς χώρας* = אֶרֶץ חֹרֵם und Lc. 8, 31 *εἰς τὴν ἄβυσσον* = אֶרֶץ חֹרֵם; hat schon Dalman Kritik geübt.¹⁰⁵⁾ Lucas hat mit *εἰς τὴν ἄβυσσον* den negativen Begriff bei Marcus (*ἔξω τῆς χώρας*) wohl einfach durch den positiven ersetzt. Gewiß hat auch Wellhausen¹⁰⁶⁾ recht, daß Mc. 6, 7 *ὄνο ὄνο*; 6, 39 *συνπόσια συνπόσια*; 6, 40 *πρασiai πρασαι* gut aramäisch ist, doch konnte ein Mann mit aramäischer Muttersprache auch so sagen, wenn er griechisch schrieb. Dasselbe gilt für Mc. 10, 22 *ἦν ἔχων*; 6, 43 *καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων*; 5, 14. 6, 36. 56 *ἀγρός* = אֶרֶץ קָרִית; 16, 2. Lc. 24, 1 *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* = בְּהַר שַׁבָּת. Auch die zahlreichen Aramaismen, die Wellhausen in der Einleitung in die drei ersten Evangelien anführt, beweisen wohl das aramäische Sprachgefühl des Erzählers, aber nicht eine

¹⁰²⁾ Dalman, Worte Jesu I S. 57 ff.

¹⁰³⁾ Wellhausen, Einleitung usw. S. 14 ff. — Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 188 ff.

¹⁰⁴⁾ Nestle, Philologica Sacra S. 22 ff.

¹⁰⁵⁾ Dalman, a. O. S. 51 ff.

¹⁰⁶⁾ Wellhausen, Skizzen usw. S. 190.

aramäische Urgestalt seiner Schrift. Bei sinngemäßen Varianten aber läßt eine schriftliche Vorlage dem Benützer bei der Wiedergabe der Wörter und Begriffe immer einen gewissen Spielraum. Selbst wenn bloße Abschrift beabsichtigt wird, schleichen sich kleine Veränderungen durch Synonyma, durch kleine Zusätze und Abstriche halb unbewußt ein, geschweige daß so selbständige Geister wie die Evangelisten, die keineswegs bloß Abschreiber sein wollen, bis ins kleinste Element an ihre Vorlage gebunden wären. Der Weg von der ältesten Gestalt des Synopticons, die Marcus durch Aufnahme anderer Stücke später umgestaltet hat, Lucas aber einer stilistischen Revision unterwarf, ist lang genug, um auch bei griechischer Urgestalt die Verschiedenheiten zwischen Marcus und Lucas zu erklären, ebenso wie schließlich Matthäus, dem unser Marcusevangelium vorlag, auf Grund sprachlicher Selbständigkeit und sachlicher Eigenart viele neue Veränderungen vornahm. Jedenfalls ist bei aller Verschiedenheit im einzelnen der gemeinsame griechische Wortschatz und Satzbau der synoptischen Stücke so groß, daß er als älteste schriftliche Grundlage für alle drei Bücher gelten kann, während wir für aramäische Urgestalt ein sicherer Beweis noch nicht vorzuliegen scheint.

Die synoptische Grundschrift rückt Jesu Gestalt in den Mittelpunkt dreier Wirkungskreise. Jesus läßt sich von seinem Vorboten Johannes im Jordan taufen, um alsbald als geliebter Sohn Gottes, gesalbt mit heiligem Geiste, erwiesen zu werden (Lc. 3, 22 D abcd ff.²). Der messianische Gesichtspunkt ist demnach von Anfang an vorhanden; in Jesus erfüllt sich die Johannes Weissagung vom Geistestäufer (Mc. 1, 7 f. Mt. 3, 11*. Lc. 3, 16*). Wie der Geist ihn in die Wüste treibt, wo er die Versuchung des Satans zu bestehen hat (Mc. 1, 12 f.), so treibt er ihn später nach Galiläa, wo seine Predigt beginnt (Lc. 1, 14 f.). Kapernaum und der See Gennesaret sind der Umkreis dieser ersten Periode (Mc. 1, 21 — c. 5*. Lc. 4, 31 — c. 8*). Den drei Heilandsjahren mit dem Dämonischen (Mc. 1, 21 ff. Lc. 4, 31 ff.), Petri Schwiegermutter (Mc. 1, 29—31. Mt. 8, 14 f. Lc. 4, 38 f.) und der abendlichen Krankenheilung (Mc. 1, 32 ff. Mt. 8, 16 f. Lc. 4, 40 f.) folgt der Ausbruch zu breiterer Wirksamkeit in Galiläa (Mc. 1, 35—45. [Mt. 4, 23 ff. 8, 1 ff.] Lc. 4, 42—44. 5, 12—16). Nach längerer Zeit kehrt er nach Kapernaum zurück, wohin die fünf Streitgespräche verlegt sind, die den Gegensatz zu Schriftgelehrten und Pharisäern entwickeln (Mc. 2, 1—3, 6. [Mt. 9, 1—17. 12, 1—14.]. Lc. 5, 17—6, 11), während seine Wunder großen Eindruck auf das Volk machen

(Mc. 3, 7—12. Mt. 12, 15 ff. Lc. 6, 17—19). Nun erfolgt zu Beginn eines neuen Abschnitts die Wahl der Zwölf (Mc. 3, 13—19) mit Hervorhebung der drei Lieblingsjünger, deren Kreis dem Kreise der nächsten Blutsverwandten gegenübertritt (Mc. 3, 20 f. 31—35. Mt. 12, 46 ff. Lc. 8, 19—21). Die Gleichnispredigt vom Säemann verbildlicht Jesu Predigtweise, zugleich aber auch seine Erfahrungen, in denen sich Enttäuschung ausdrückt (Mc. 4, 3—25. Mt. 13, 3^b—23. Lc. 8, 4—18). Eine Fahrt in die Dekapolis führt nicht zu breiterer Wirksamkeit, sondern nach Kapernaum zurück, wo eine Tote erweckt wird (Mc. 4, 35—5, 43. [Mt. 8, 18. 23 ff. 9, 18 ff.]. Lc. 8, 22—56). Die zweite Periode beginnt mit der Ausendung der zwölf Apostel zum Missionswerk (Mc. 6, 7 ff. [Mt. 10, 1 ff.*] Lc. 9, 1 ff.), wodurch das Evangelium weiter ausgebreitet wird, so daß Herodes Antipas davon hört (Mc. 6, 14—16. 30. Mt. 14, 1 f. 12^b. Mc. 9, 7—10), durch dessen Anschläge Jesus anscheinend veranlaßt wird, Galiläa zu verlassen und sich mit den Jüngern nach Peräa zu begeben, wo die Speisung der Fünftausend erfolgt (Mc. 6, 31—44. Mt. 14, 13 ff. Lc. 9, 10 ff.). Nach diesem Wunder, das nach Johannes (6, 15) die Königsfrage aufkommen läßt, begibt sich Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi, wo Petrus ihn als Christus bekennt (Mc. 8, 27 ff. Mt. 16, 13—16*. 20. Lc. 9, 18—21). Das ist der Höhepunkt des ganzen Evangeliums. Von nun an tritt der messianische Leidensgedanke in den Vordergrund, sowohl in der dreimaligen Leidensansage für Jesus selber (Mc. 8, 31 f. 9, 30 ff. 10, 32^b—34. Mt. 16, 21*. 17, 22 f. 20, 17^b—19. Lc. 9, 22. 43—45. 18, 31—34) als für seine Nachfolger gültig (Mc. 8, 34—9, 1. Mt. 16, 24 ff. Lc. 9, 23—27). Der Leidensgedanke tritt auch in der Verklärung zutage, wenigstens bei Lucas (9, 31), also wohl in altsynoptischer Fassung (cf. Mc. 9, 2—8*. Mt. 17, 1—8*. Lc. 9, 28 ff.). Ihm folgt der epileptische Knabe (Mc. 9, 14—20*. 25^b—27*. Mt. 17, 14—18*. Lc. 9, 37 ff.). Hinter die Rückkehr nach Kapernaum sind die Szenen vom Rangstreit der Jünger (Mc. 9, 33^b—37. Mt. 18, 1—5. Lc. 9, 46 ff.), vom unbekannten Anhänger (Mc. 9, 38—40. Lc. 9, 49 f.), vom Segnen der Kinder (Mc. 10, 13—16. Mt. 19, 13—15. Lc. 18, 15—17) und vom reichen Jüngling verlegt (Mc. 10, 17 ff. Mt. 19, 16 ff. Lc. 18, 18—30), in denen die rechte Jüngerschaft das gemeinsame Thema bildet. Die dritte Periode gruppiert die Szenen vor der eigentlichen Leidensgeschichte in vier Triaden. 1.) Diese beginnt mit der dritten Leidensweisagung beim Aufbruch nach Jerusalem (Mc. 10, 32^b ff.

Mt. 20, 17^b—19. Lc. 18, 31 ff.); in Jericho wird Bartimäus von Blindheit geheilt (Mc. 10, 46 ff. Mt. 20, 29 ff. Lc. 18, 35 ff.); in Jerusalem wird Jesus als Bringer des messianischen Reichs begrüßt (Mc. 11, 1—10*. Mt. 21, 1—9*. Lc. 19, 28—38. [39 f.]). 2.) Nach der Tempelreinigung (Mt. 11, 15*—17. Mt. 21, 12*. 13. Lc. 19, 45 f.) beginnt der Angriff des Synedriums auf Jesu Vollmacht, den die Gegenfrage nach der Johannestaufe abschlägt (Mc. 11, 18. 27 ff. Mt. 21, 23 ff. Lc. 19, 47 f. 20, 1 ff.); das Gleichnis vom Weinberg Gottes enthüllt Jesu und der Juden Schicksal (Mc. 12, 1 ff. Mt. 21, 33 ff. Lc. 20, 9 ff.). 3.) Zinsgroschen (Mc. 12, 13—17. Mt. 22, 15 ff. Lc. 20, 26 ff.), Auferstehungsfrage (Mc. 12, 18 ff. Mt. 22, 23 ff. Lc. 20, 27 ff.) und Christusfrage (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Lc. 20, 41—44) steigern den Gegensatz zwischen Jesus und seinen Feinden. 4.) Lose ist die Gruppierung der Rede gegen die Schriftgelehrten (Mc. 12, 38—40. [Mt. 23, 1 ff.]. Lc. 20, 45 ff.) mit dem Scherflein der Witwe (Mc. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4) und der Apokalypse (Mc. 13, 1 ff.* Mt. 24, 1 ff.* Lc. 21, 5—36). Die Gliederung der synoptischen Apokalypse ist am besten aus Lucas zu erkennen, da bei Matthäus und Marcus anderweitiger apokalyptischer Stoff damit verbunden ist; doch ist auch bei Lucas das Gut der Redequelle zuvor noch auszuscheiden. Dem Auftreten der falschen Christi (Lc. 21, 8—11) folgt die Christenverfolgung (V. 12—19) und der Untergang des Judentums (V. 20—24). Unter Naturkatastrophen folgt die Erscheinung des Menschensohnes als Abschluß des Ganzen (21, 25—28). Das Gleichnis vom Feigenbaum soll ihnen die Nähe des Endes verbildlichen, auf das sie gespannt warten sollen (21, 29 ff.). Die altsynoptische Leidensgeschichte selbst ist vermutlich wiederum bei Lucas am besten erhalten, da ihm das marcomatthäische Sondergut, das bei seiner Verbindung mit dem Synopticon manche Umstellungen veranlaßte, unbekannt ist. Also haben wir unter Lucas Führung, aber unter Vergleich von Matthäus und Marcus als altsynoptisch anzusehen die Darstellung des Abendmahls als Passafeier (Lc. 22, 1—18. cf. Mc. 14, 1*. 10—16. 24^b. 25. Mt. 26, 1 f. 4. 14—19. 28^b. 29), die Worte an Judas (Lc. 22, 21—23. cf. Mc. 14, 18 f. 21^{ab}. Mt. 26, 21. 24) und Petrus (Lc. 31—34. cf. Mc. 14, 29 f. Mt. 26, 33 f.), Gethsemane (Lc. 22, 39—53. cf. Mc. 14, 32—52*. Mt. 26, 36—56*), Petri Verleugnung (Lc. 22, 54—62. cf. Mc. 14, 53 f. 69—72. Mt. 26, 57 f. 71^b—75), Jesu Verurteilung frühmorgens (Lc. 22, 63—71. cf. Mc. 14, 61^b—65. Mt. 26, 63^b—68) und Übergabe an Pilatus zu weiterem Verhör (Lc. 23, 1—5.

cf. Mc. 15, 1^{b*}. 2. Mt. 27, 1. 13 f.), wobei Barabbas freigesfordert und Jesus ausgeliefert wird (Lc. 22, [17.] 18—25. cf. Mc. 15, 11—15. Mt. 27, 20—23. 26). Zu Jesu Kreuzestod hat wohl auch Lucas noch andre Quellen verwertet, so daß der altsynoptische Textumfang nicht ganz sicherzustellen ist (Lc. 23, 26. 32. 33—38. 44—49. 50—56. cf. Mc. 15, 21 f. 24. 26. 33. 37—39. 42 f. 46. Mt. 27, 32 f. 35—37. 45. 50 f.* 54. 57—60). Klarer ist er im Auferstehungsbericht (Lc. 24, 1—9. [36 ff.]. cf. Mc. 16, 2 f. 6^b. 8. Mt. 28, 1^{a*}. 5 f.* 8). Wahrscheinlich ist altsynoptisch auch die Aufforderung, das Wunder ausdrücklich dem Petrus mitzuteilen (Mc. 16, 7). Wenigstens liegt in der urchristlichen Osterbotschaft der Ton darauf, daß Petrus vor den andern Jüngern den Herrn sah (Lc. 24, 34 f. 1. Cor. 15, 5).

In jedem der drei Felder dieses Triptichons steht Jesu Gestalt überragend im Vordergrund. Hinter ihr treten alle andern Figuren stark zurück. Es ist wie auf einem Gemälde des Mittelalters, dem die Perspektive noch fehlt. Infolgedessen fehlt dem Bilde auch dramatische Bewegung; denn die Nebenfiguren sind zu unbedeutend, um mit der Hauptgestalt in selbständige Verbindung zu treten. Wohl stehen neben Jesus eine Reihe von Namen, doch sind es mehr Namen als Mitspieler im Drama. Voran steht Johannes der Täufer, dessen Christusweisagung kurz geschildert wird, dessen Taufe für Jesus von Bedeutung wird. Er ist die Stimme des Wüstenpredigers, der dem Herrn den Weg bereitet; die Wassertaufe ist ein Vorspiel der Geistes-taufe. Ausdrücklich bekennt sich Jesus in der Johannesfrage zum himmlischen Ursprung seiner Taufmission; der innere Zusammenhang zwischen Johannes und Jesus wird so noch einmal festgestellt. Über Johannes Schicksal aber erfahren wir nichts im Synopticon, nur daß er beim Volke für einen großen Propheten galt. Jesus tritt, abgesehen von seiner Taufe, unabhängig von ihm auf. Der Apostelkreis, dem wir nicht sofort bei Jesu Anfängen begegnen, zeigt bei Marcus zwölf Namen in dreimal vier Gruppen (3, 13 ff.). Die Vordergruppe bilden die drei Lieblingsjünger Simon Petrus, Jacobus und Johannes, die von Jesus Beinamen empfangen haben, ohne daß der Anlaß dazu genannt würde. Sie treten im Synopticon zuerst bei der Heilung von Simons Schwiegermutter auf (Mc. 1, 29), wo freilich Matthäus (8, 14) und Lucas (4, 38) Simons Gesellen nicht erwähnen, so daß Marcus Andreas und die Zebedaïden mit Rücksicht auf die nichtsynoptische Berufungsszene (1, 16—20) nach-

getragen haben könnte.¹⁰⁷⁾ Nur Petrus und die Zebedaïden sind Zeugen der Auferweckung von Jairus Tochter (Mc. 5, 37. Lc. 9, 28) und der Verklärung Jesu (Mc. 9, 1 ff. Mt. 17, 1 ff. Lc. 9, 28).¹⁰⁸⁾ Petrus selbst ist stets an erster Stelle genannt; er spielt die Hauptrolle und vertritt die andern häufig mit. Sein Haus scheint Jesu dauernde Herberge in Kapernaum zu sein (Mc. 1, 29. Mt. 8, 14. Lc. 4, 38)¹⁰⁹⁾, so daß er fortwährend in Jesu nächster Umgebung lebte. Häufig erscheint er als Wortführer der andern Apostel; so im Christusbekenntnis (Mc. 8, 29 ff. Mt. 16, 16. Lc. 9, 20), das er für die Jünger ablegt. So bei der Verklärung (Mc. 9, 5. Mt. 17, 4. Lc. 9, 32 f.), so beim Abschluß der galiläischen Wirkksamkeit, als er nach dem Lohn der Nachfolge Christi fragt (Mc. 10, 28. Mt. 19, 27. Lc. 18, 28). Er verspricht voreilig die Treue bis in den Tod (Lc. 22, 33), aber trotz der Warnung Jesu verleugnet er den Herrn in dunkler Stunde. Doch scheint ihm auch die erste Ostererscheinung unter den Jüngern geworden zu sein (Mc. 16, 7). Von glühender Liebe zum Herrn beseelt, sieht er sich oft von seiner Natur überrascht; sein Wille ist größer als seine Kraft, doch sein Wesen ist lauter und ohne Falsch. Außer Petrus tritt von den Zebedaïden Johannes einmal hervor (Mc. 9, 38. Lc. 9, 49), als er sich über den fremden Exorcisten ereifert, indem er etwas vom Donnersohn erkennen läßt (cf. Mc. 3, 17). Die andern Jünger bleiben geschichtlich fast im Dunkel. Andreas, Philippus und Bartholomäus; Matthäus, Thomas und Jacobus Alphäi lassen die Charakterzüge vermissen, die das Johannesevangelium von ihnen gibt. Daß Matthäus Zöllner gewesen ist (Mt. 9, 9. 10, 3), daß er identisch ist mit Levi Alphäi (Mc. 2, 14), also vielleicht ein Bruder des Jacobus Alphäi war, erzählt Marcus nirgends; wir müssen es erschließen. Thaddäus (Mc. 3, 18) ist nach Matthäus identisch mit Lebbäus (Mt. 10, 3), nach Lucas mit Judas Jacobi (Lc. 6, 16). Sein jüdischer Name war vermutlich Judas, den er aber wegen des gleichnamigen Verräters mit dem griechischen ῥαββή = *Θεοδᾶς* vertauscht haben mag.¹¹⁰⁾ Der dritte Name Lebbäus,

¹⁰⁷⁾ Mindestens *καὶ Ἀνδρέου*, als hätten die Brüder ein gemeinsames Haus gehabt (Prokisch, Petrus S. 5), fällt auf; aber auch das Fehlen der Zebedaïden in den Parallelberichten (cf. Spitta, Grundskizze S. XVII).

¹⁰⁸⁾ Ihr Auftreten in Gethsemane (Mt. 14, 33. Mc. 26, 37) gehört wohl nicht zum Synopticon.

¹⁰⁹⁾ cf. Prokisch, Petrus S. 5.

¹¹⁰⁾ Dalman, Worte Jesu S. 40.

der nicht palästinisch zu sein scheint, könnte auf einem Versehen beruhen.¹¹¹⁾ Die zwei letzten Jünger scheinen nach ihren Beinamen $\delta \text{Κα-} \nu[\alpha] \nu \alpha \iota \sigma$ ¹¹²⁾ und $\delta \text{'Ισκαριώτης}$ (Mt. 10, 4) Anhänger je der Zeloten-
partei (Lc. 6, 15) und der Sicarier, also mit fanatischen Messias-
hoffnungen erfüllt gewesen zu sein. Man sieht, daß außer den
Lieblingsjüngern den Zwölfen scharfe Zeichnung fehlt. Sie sind der
feste Kreis um Jesus, bilden mit ihm eine Familie, während seine
Blutsverwandten nie mit Namen genannt werden (Mc. 3, 31 ff.
Mt. 12, 46 ff. Lc. 8, 19—21). Dagegen fallen einige andre Namen
auf, die wahrscheinlich altsynoptisch sind. Dahin gehört der Synagogen-
vorsteher Jairus (Mc. 5, 22. Lc. 8, 41)¹¹³⁾, dessen Tochter Jesus ins
Leben zurückruft, dahin Bartimäus (Mc. 10, 46), dessen Blindheit
geheilt wird, ferner Barabbas (Mc. 15, 11. Mt. 27, 20. Lc. 23, 18),
dem zuliebe Jesus preisgegeben wird. Simon von Cyrene
(Mc. 15, 21. Mt. 27, 32. Lc. 23, 26) wird von Marcus als Vater
von Alexander und Rufus bezeichnet, die wahrscheinlich Glieder der
Urgemeinde Jerusalems waren. Endlich Joseph von Arimathia, der
auf das Reich Gottes wartete (Mc. 15, 43. [Mt. 27, 57.] Lc. 23, 51),
hat gewiß gleichfalls zu den Mitgliedern der Urgemeinde gehört.
Daß zwar Pilatus' Name erscheint, aber ohne Einführung seines Titels
und Berufes (Mc. 15, 1 f. 12. 14 f. 43. Mt. 27, 2. 13. 22. 58. Lc. 23, 1. 3 f.
20. 24. 52), — erst Matthäus hat ihn als $\eta \gamma \eta \mu \omega \nu$ bezeichnet —,
beweist die Bekanntschaft dieses Mannes in der Gemeinde. Auffällt
aber, daß weder der Hohepriester noch sonst jemand aus der Priester-
schaft, aus dem Synedrium, aus dem Pharisäerkreise namhaft gemacht
ist. Man sieht daraus, wie wenig Gewicht auf die geschichtliche
Gestaltung des Dramas gelegt wird.

Dramatisch wirksam gemacht ist die synoptische Darstellung durch
die Einheitlichkeit von Ort und Zeit. Die drei Hauptkreise sind
topographisch gegliedert: Kapernaum und der See; Galiläa und Peräa;
Jerusalem. Diese Gruppierung entspricht gewiß der Wirklichkeit;
man hat keinen Anlaß, eine synoptische Szene topographisch anders
als nach der Überlieferung einzugliedern. Freilich fehlen der Topo-
graphie fast alle Einzelzüge, nur die größten Umrisse sind vorhanden.

¹¹¹⁾ Ob $\Lambda \epsilon \beta [B] \text{ΑΙΟ} \Sigma$ aus $\Theta \Lambda \Delta [Δ] \text{ΑΙΟ} \Sigma$ verschrieben ist?

¹¹²⁾ cf. Dalman, a. O. S. 40. — $\Sigma \nu \text{'Ισκαριώθ}$ s. oben S. 40.

¹¹³⁾ Daß dieser Name Mc. 5, 22 D wie Mt. 9, 18 fehlt, ist schwerlich ursprüng-
lich (gegen Wellhausen, Mc.¹ S. 43).

Kapernaum und Bethsaida (Lc. 9, 10) sind feste Punkte; auch das Uferland der Dekapolis ist bestimmbar. Aber das Gergesenerland¹¹⁴⁾ (Mc. 5, 1. Lc. 8, 26) ist schon schwer zu bestimmen, weshalb Matthäus dafür das Gadarenerland einführt, und noch undeutlicher werden die Linien, wenn wir uns vom Galiläischen See entfernen. Welche Teile von Galiläa durchzog Jesus mit den Jüngern? Wo fand das Petrusbekenntnis statt? Wo lag der Verklärungsberg? Wie lief der Weg von Kapernaum nach Jericho? Das alles bleibt im Dunkel. Daß in Jerusalem die genaue Lage des Abendmahlsaaes, des Palasts von Hohenprieester und Statthalter, von Gethsemane und Golgotha nicht angegeben wird, hängt wohl damit zusammen, daß die Urgemeinde solcher Angaben nicht bedurfte. Aber man ersieht auch hieraus, daß die synoptische Grundschrift keine Geschichte Jesu für solche entwerfen will, die außerhalb der Christengemeinde und ihrer Überlieferung stehen, auch der Zeitraum ist nur ganz ungefähr bestimmt. Da nur ein Passafest erwähnt wird, zu dem Jesus nach Jerusalem zieht, so entsteht der Anschein, als spiele sich alles im Laufe eines Jahres ab, obwohl das nicht ausdrücklich gesagt ist.¹¹⁵⁾ In Wirklichkeit läßt nicht nur Johannes Jesu Wirksamkeit drei Passafeste umspannen, also sich über zwei Jahre ausdehnen, sondern auch alle innere Wahrscheinlichkeit spricht für einen größeren Zeitraum. Jesus ist nach eigenstem Ausspruch entsprechend den lucanischen und johanneischen Angaben öfter in Jerusalem gewesen, um die Stadt für seine Botschaft zu gewinnen (Mt. 23, 37 f. Lc. 13, 34 f.); er hat dort eine große Wirksamkeit entfaltet. Wie lange Jesus in Galiläa gewirkt hat, ehe er die Apostel beruft (Mc. 3, 13), ist nicht gesagt, obwohl der Zeitraum nicht ganz gering gewesen sein kann. Der innere Zusammenhang zwischen der galiläischen Predigt und dem jerusalemischen Prozeß wird bei Lucas angedeutet (Lc. 23, 2—5), vielleicht auf altsynoptischem Grunde. Der Zusammenstoß mit dem Hohenrat muß sich aber vorbereitet haben, wovon das Synopticon kaum eine Andeutung macht (cf. Mc. 3, 6). Unter der Vereinfachung des örtlichen und zeitlichen Spielraums im Synopticon hat die Durch-

¹¹⁴⁾ Zum Text cf. Zahn, Matthäus³ S. 364 ff. Die Gergesener sind vielleicht die archaischen Girgassiter (Gen. 15, 18), da das Dörfchen Kurse am Ostufer des Sees schwerlich von ihnen abzuleiten ist (cf. Palästinajahrbuch 14 S. 27 f. gegenüber Dalman, Orte und Wege S. 176 ff.).

¹¹⁵⁾ Windisch in ZNW XII S. 171 denkt nach Maurenbrecher gar nur an einige Monate.

sichtigkeit der Entwicklung gelitten. Wir erfahren nur die harten Tatsachen, daß Jesus in Wort und Werk gewaltig wirkt, daß die Jünger das Evangelium ausbreiten, daß der Gegensatz zum gesetzlichen Judentum erwacht, daß er in Jerusalem zur Katastrophe führt. Aber die inneren Zusammenhänge der Ereignisse bleiben außerhalb der Betrachtung. Jedes Bild steht für sich als eine Einheit vor uns; jedes ist von einem Rahmen umschlossen. Die Gesamtwirkung liegt nicht in der künstlerischen Gestaltungskraft des Erzählers, sondern in der Person Jesu Christi, die überall den Mittelpunkt bildet. Eine geschichtliche Entwicklung des Hergangs ist nicht auf Grund des Synopticons zu gewinnen, sondern nur mit Hilfe von Johannes. Wer Johannes aus den Quellen der Geschichte Jesu ausscheidet, verzichtet auf ihre Erkenntnis.

So bringt das Synopticon keine Geschichte Jesu im Sinne der Biographie. Die Undurchsichtigkeit vieler persönlichen, örtlichen und zeitlichen Verhältnisse, der Mangel an geschichtlicher Handlung, die in Zusammenhang mit den politischen und geistigen Bewegungen des Judentums zur Zeit Jesu stünde, machen es dazu nicht geeignet. Doch will es nun auch gar kein solches Geschichtswerk sein, das die Vorgänge ohne ihren Wert für das Leben des Lesers behandelt. Vielmehr wird der synoptische Aufbau dann erst klar, wenn wir hier nicht Geschichtschreibung, sondern Verkündigung und Predigt sehen. Jesu Bild soll der Glaubensgemeinde eingeprägt werden; denn es ist von Anfang bis zu Ende ein Glaubensbild. Und zwar steht im Mittelpunkt das Petrusbekenntnis, daß Jesus der Christ sei (Mc. 8, 27 ff. Mt. 16, 13 ff. Lc. 9, 18 ff.). Was hier Geheimnis des Jüngerkreises bleiben soll (Mc. 8, 31), das bekennt Jesus vor dem Hohenpriester und vor Pilatus (Mc. 14, 61. 15, 2. Mt. 26, 63. 27, 11. Lc. 22, 66. 23, 3) in voller Öffentlichkeit, um daraufhin sein Urteil zu empfangen. Das Messiasgeheimnis ist also bestimmt, öffentliches Bekenntnis zu werden. Die Christusfrage tritt in volkstümlicher Gestalt auch in der Anrede Jesu als des Davidsohnes durch Bartimäus hervor (Mc. 10, 47. Mt. [9, 27.] 20, 30. Lc. 18, 38), als Jesus sich anschickt, von Jericho nach Jerusalem zu ziehen; desgleichen im Hosannagruf des Volkes beim Einzug in die Hauptstadt (Mc. 11, 10. cf. Lc. 19, 38). Sie wird von Jesus selber vor den Schriftgelehrten aufgeworfen (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Lc. 20, 41 ff.), wobei sie der Frage nach dem Davidsohne selbständig entgegentritt. Davids Sohn und Christus sind demnach nicht schlechtthin identische Begriffe.

Vielmehr ist Christus der Gottessohn; diese beiden Aussagen wollen miteinander verglichen sein. Gleich nach der Taufe bekennet sich Gott zu Jesus als seinem Sohne, den er durch den Heiligen Geist gezeugt hat (Lc. 3, 22 Dal.). Diese Gottessohnschaft kraft des Heiligen Geistes wird bestätigt durch das Wort bei der Verklärung, daß Jesus der geliebte Sohn ist, an dem Gott Wohlgefallen hat (Mc. 9, 7. Mt. 17, 5. Lc. 9, 35). Sie ist nicht identisch mit der christlichen Gotteskindschaft, sondern ist etwas Überirdisches, in den Tiefen der Geistesregion gelegen. Darum sind auch Dämonen die ersten, welche Jesus als Heiligen Gottes (Mc. 1, 24. Lc. 4, 34) oder als Sohn des höchsten Gottes erkennen (Mc. 3, 11. 5, 7. Lc. 8, 28. cf. Mt. 8, 28); ihr Reich und ihre Macht wird durch ihn zerstört. Diese Gedanken, daß Jesus der Christus ist, daß Jesus als Christus aber Gottes Sohn im überweltlichen Sinne ist, können den Wahrheitsbeweis nur im Glauben finden. Auf diesem Unterbau ruht nun die Ausführung, daß dieser Jesus Christus das Gottesreich gebracht hat. Im Synopticon kommt die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zuerst beim Gleichnis vom Säemann vor (Mc. 4, 11. Mt. 13, 11. Lc. 8, 10), indem das Geheimnis des Gottesreichs den Jüngern im Unterschiede von der blinden Masse zu erkennen gegeben ist. Das Gottesreich steht vor der Tür, Glieder der Generation Jesu werden es noch erleben. Deutlich genug ist seine eschatologische Fassung, wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln erscheint (Mc. 8, 38. 9, 1. [Mt. 16, 27 f.] Lc. 9, 26 f.). Deutlich ist auch das Leiden als Durchgangspunkt bezeichnet, um ins Gottesreich einzugehen; dazu gilt es, selbstlos wie die Kinder zu werden, frei von den goldenen Ketten der Welt (Mc. 10, 15. 24 f. Mt. [18, 1. 3 f.] 19, 14. 23 f. Lc. 18, 17. 24 f.). Das Abendmahl ist das letzte gemeinschaftliche Mahl Jesu mit den Jüngern vor dem Anbruch des Gottesreichs (Lc. 22, 16. 18. Mc. 14, 25. Mt. 26, 29). Damit ist angedeutet, daß Jesu Tod der Schlüssel zum Gottesreiche ist. Im Kreuzestode vollendet sich Christi Werk auf Erden. Die Auferstehung aber ist die frohe Botschaft, mit der das Synopticon schließt. Ob die Grundschrift eine Erscheinung des Auferstandenen gebracht haben mag, wie solche in den Sonderberichten bei Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes erwähnt sind, ist zwar nicht unwahrscheinlich (cf. Lc. 24, 36 ff.), aber doch nicht ganz sicher zu entscheiden. Dagegen erscheinen im Synopticon Leiden, Tod und Auferstehung am dritten Tage in dreifacher Wiederkehr (Mc. 8, 31. 9, 31. 10, 18 ff.) als Teile einer festgefügtten Weissagung

des Herrn. Der Kern dieser Weissagung, die auch die Sonderquelle bringt (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), ist echt. Die Ausgestaltung in dreifacher Form mag aber der liturgischen Form des Glaubensbekenntnisses der Urgemeinde entsprechen, das zur Weissagung Christi Ja und Amen sagt. Dies liturgische Glaubensbekenntnis wird dreimal eingeprägt.

b) Das Christusbild.

Von Anfang an steht die synoptische Grundschrift unter der Christusfrage. Nach Lucas, der mindestens den synoptischen Sinn getroffen hat, gilt Johannes der Täufer bei vielen als Christus (Lc. 3, 15. cf. Joh. 1, 21). Das veranlaßt ihn zum Vergleich zwischen sich, dem Wassertäufer, und dem kommenden Geistestäufer (Mc. 1, 7 f. Mt. 3, 11. Lc. 3, 16). Er ist ein Vorläufer des Stärkeren, zu gering für dessen geringsten Dienst, die Stimme des Wüstenpredigers, der dem Herrn den Weg bereitet (Mc. 1, 3. Mt. 3, 3. Lc. 3, 4). Also schon seine Predigt gipfelt im Messiasgedanken; seine Taufe bereitet die messianische Zeit vor. Nun erfolgt freilich die Johannestaufe als *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Mc. 1, 4. Lc. 3, 3). Sie ist eine Bußtaufe, in der sich der Sünder zunächst dem göttlichen Zorn unterwirft, um sodann Vergebung der Sünden zu empfangen. Für Jesus kommt dieser Zweck unmittelbar nicht in Betracht, da er sündlos ist. Für ihn ist vielmehr in der Taufe der Empfang des Geistes begründet.¹¹⁶⁾ Indem er sich taufen läßt, bricht für das Menschengeschlecht die neue Zeit an, das angenehme Jahr des Herrn. Die Taubengestalt des Geistes ist deutlich das Gegenstück zur Sintflutgeschichte.¹¹⁷⁾ Wie dort die Taube als Friedensbotin das Ende der Flut meldet, aus der ein neues Menschengeschlecht aufsteigt, so wird mit der Erscheinung des Geistes bei Christi Taufe der Anbruch einer neuen Weltordnung angedeutet. Der alten Weltordnung, die unter Gottes Gericht steht, also zum Untergang verurteilt ist, tritt das Zeitalter des Geistes gegenüber, in der die prophetische Weissagung sich erfüllt. Weil Jesus mit heiligem Geiste getauft ist (Mc. 1, 10. Mt. 3, 16. Lc. 3, 22 D), wird er selbst zum Geistestäufer, in dem sich

¹¹⁶⁾ cf. Frövig, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 142 ff.

¹¹⁷⁾ Gen. 8, 8—12. Die Rabbinen denken bei Gen. 1, 2 an das Brüten des Geistes „wie einer Taube über ihren Jungen“; doch wohl nur zur „Erklärung des ungewöhnlichen Verbs“ (Wellhausen, Mc. S. 7). In Wirklichkeit hat die Taubengestalt bei der Taufgeschichte nichts mit Gen. 1, 2 zu tun.

die johanneische Weisagung erfüllt; das Zeitalter des Geistes wird für die ganze Taufgemeinde erschlossen, in deren Schicksalsgemeinschaft Jesus eingetreten ist (Act. 1, 8). Jesus aber wird durch den Heiligen Geist zum Christus gesalbt; die messianische Zeit hält ihren Einzug in die Welt entsprechend der prophetischen Weisagung vom geist-erfüllten Jsaiohn (Jes. 11, 2) und Gottesknecht (Jes. 61, 1). Dieser Christus ist mehr als der gesalbte Davidide, der erwartete König von Israel; denn auf Israel wird im Synopticon gar nicht reflektiert. Er ist vielmehr der geistgesalbte Gottessohn, seine Messianität ist nichts Irdisches, sondern etwas Überirdisches. Und das in ihm angebrochene Zeitalter des Geistes bewährt seine Macht auch an den Jüngern, die mit heiligem Geiste getauft werden sollen (Mc. 1, 8. cf. Act. 1, 5), die kraft des Heiligen Geistes (Mc. 13, 11. Mt. 10, 20) die rechte Weisheit (cf. Lc. 21, 15) in der Verantwortung des Evangeliums finden werden. Im Zusammenhang mit der Taufe Christi steht schon im Synopticon (Mc. 1, 12f.) die Versuchungsgeschichte. Die Versuchung ist ein pneumatischer Vorgang, der im Zusammenstoß des Trägers von heiligem Geiste, in dem das Gottesreich angebrochen ist, mit dem Haupte des unreinen Geisterreiches liegt. Der Geist treibt Jesus in die Wüste, wo er unter den wilden Tieren lebt, aber von Engeln bedient wird, gerade wie im 91. Psalm, auf den in der Redequelle (Q) bei der Versuchung angespielt wird (Mt. 4, 6. Lc. 4, 10), die Engelhut inmitten der Gefahr unter Löwen und Ottern betont wird (ψ. 91, 11—13). Während der vierzigtagigen Fastenzeit, dergleichen auch Mose (Ex. 34, 28) und Elia (1. Reg. 19, 8), die größten Propheten des Alten Bundes, durchgemacht haben, erfolgt die Versuchung durch den Satan. Der Inhalt des Versuchungskampfes wird im Synopticon im Unterschiede von der Redequelle (Mt. 4, 1 ff. Lc. 4, 1 ff.) nicht angegeben; aus Jesu Wundertätigkeit ist aber zu schließen, daß er durch den Heiligen Geist die Macht des Satans gebrochen hat.¹¹⁸⁾ Es ist ein höchst altertümlicher Zug des Synopticons, daß Jesus nach seinem öffentlichen Anfang zuerst von den unreinen Geistern in seinem Wesen erkannt wird, indem sie ihn als den *ἄγιος τοῦ θεοῦ* (Mc. 1, 24. Lc. 4, 34), ja als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* erkennen (Mc. 5, 7. [Mt. 8, 29.] Lc. 8, 28). Damit ist

¹¹⁸⁾ cf. Mt. 12, 28. Lc. 11, 20 in Q. Dazu Frövig, a. O. S. 149 ff. Gewiß kann Mt. 12, 28 *ἐν πνεύματι θεοῦ* ursprünglicher sein als Lc. 11, 20 (Ex. 8, 15) *ἐν δαν-τόλῳ θεοῦ* (Harnack, Sprüche und Reden S. 20; Frövig, a. O. S. 158); denn es steht eben der pneumatische Gegensatz in Frage.

nicht seine geschichtliche Messiaswürde ausgesprochen, sondern sein überirdischer Ursprung; denn *ἄγιος τοῦ θεοῦ* ist kein geschichtlich messianisches Prädicat.¹¹⁹⁾ Was in den Exorcismen der Dämonen zutage tritt, ist zugleich ein Kampf in den Tiefen der Geistesregion, den Jesus als Heiland durchführt. Dieser Geisteskampf ist ein Hauptthema des Synopticon; besonders in der ersten Periode von Jesu Wirken tritt er hervor. Sein Schauplatz ist das Wohnhaus Jesu in Kapernaum (Mc. 1, 32 ff. Mt. 8, 16 f. Lc. 4, 41), die Synagoge (Mc. 1, 21 ff. Lc. 4, 31 ff.); die jüdische Umgegend (Mc. 3, 11 f. Lc. 6, 18), die heidnische Dekapolis (Mc. 5, 1 ff. Mt. 8, 28 ff. Lc. 8, 26 ff.); das Gebiet am Verklärungsberge (Lc. 9, 37 ff. cf. Mt. 17, 18. Mc. 9, 15 ff.*). Auch Jesu Jünger nehmen als seine Apostel den Kampf gegen die *πνεύματα ἀκάθαρα* auf (Mc. 6, 7. 13. Mt. 10, 1. Lc. 9, 1); ja in Christi Namen wirken Exorcisten auch außerhalb des Jüngerkreises mit Erfolg (Mc. 9, 38. Lc. 9, 49). Sind alle diese Geisteswirkungen Zeichen des Anbruchs der messianischen Zeit, so müssen in dasselbe Licht auch alle andern Wunder gestellt werden, die Jesus tut. Dahin gehören Heilungen wie beim Ausätzigen (Mc. 1, 40 ff. Mt. 8, 1 ff. Lc. 5, 12 ff.), beim Gichtbrüchigen (Mc. 2, 1 ff. Mt. 9, 1 ff. Lc. 5, 17 ff.), bei Jairus Tochter (Mc. 5, 21 ff. Mt. 9, 18 ff. Lc. 8, 40 ff.), bei Bartimäus (Mc. 10, 46 ff. Mt. 20, 29 ff. Lc. 18, 35 ff.), aber auch Eingriffe in das Naturreich, wo ihm Wind und See gehorchen (Mc. 5, 1 ff. Mt. 8, 18. 23 ff. Lc. 8, 22 ff.), wo sich Brot und Fisch unter seinen Händen für den Bedarf von Fünftausend vermehrt (Mc. 6, 31 ff. Mt. 14, 13 ff. Lc. 9, 10 ff.).

Jesus verkündet aber auch als Lehrer die messianische Zeit, wenngleich im Synopticon das Wort hinter dem Wunder zurücktritt, wahrscheinlich weil es bereits Spruchsammlungen von Herrnworten gab, deren Aufzeichnung sich naturgemäß viel früher notwendig machen mußte als die Erzählung seiner Taten.¹²⁰⁾ Eindrucksvoll ist der Satz, daß Jesus predigte *ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* (Mc. 1, 22. cf. Mt. 7, 29. Lc. 4, 32). Wie aber der Schriftgelehrte Nicodemus bei Johannes *διδάσκαλος* genannt wird (Joh. 3, 10), so Jesus ganz regelmäßig im Synopticon von Jüngern und Fremden (Mc. 4, 38. 9, 38. 13, 1. 14, 14. 9, 17. 10, 17. 20.

¹¹⁹⁾ Auch Dn. 7, 18. 21. 25. 27 sind die *יְרֵמְיָהּ* nicht etwa die Israeliten, sondern die Engel.

¹²⁰⁾ Wellhäusens Meinung (Einleitung S. 73 ff.), daß Q gegenüber Marcus sekundär sei, ist gewiß irrig.

12, 14. 19. cf. 9, 11). Seine *διδασχὴ* wird als etwas Neues bezeichnet, worüber man in Kapernaum und in Jerusalem erstaunt (Mc. 1, 27. 11, 18. cf. Lc. 4, 36); ihr Thema ist wie im Judentum die *ὁδὸς θεοῦ* (Mc. 12, 14. Mt. 22, 16. Lc. 20, 21), die gleichbedeutend ist mit dem Wege zur *ζωὴ αἰώνιος* (Mc. 10, 17. Mt. 19, 17. Lc. 18, 18). Dieser Weg zur *ζωή* wird von Jesus nach altjüdischer Weise in den *ἐντολαί* des Gesetzes gesehen (Mc. 10, 19. Mt. 19, 17. Lc. 18, 20), während der Begriff des *νόμος* im Synopticon vermieden ist. Ausdrücklich aber wird der Weg zur *ζωή* gleichgesetzt mit dem in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mc. 10, 24f. Mt. 19, 23f. Lc. 18, 24f.), so daß es nicht richtig ist, einen prinzipiellen Unterschied zwischen der Lehre Jesu und seiner prophetischen Verkündigung des Gottesreiches zu machen.¹²¹⁾ Vielmehr faßt sich seine Lehre zusammen in der Verkündigung der *βασιλεία*; sie ist das Thema der Gleichnispredigt (Mc. 4, 11. Mt. 13, 11. Lc. 8, 10), auch wenn das Synopticon die bekannte Einführung vermeidet, daß das Gottesreich gleich sei dem und dem Bilde. Es gehört nicht den Ehrgeizigen, die herrschen wollen (Mt. 18, 1 ff.), sondern den Empfänglichen, die wie die Kinder nichts von sich selber wissen (Mc. 10, 14f. Lc. 18, 16f.); am meisten gefährdet sind die Reichen auf dem Wege dahin, die an den weltlichen Gütern haften (Mc. 10, 23 ff. Mt. 19, 23f. Lc. 18, 24f.). Man muß um des Gottesreiches willen auf allen irdischen Besitz verzichten (Lc. 18, 29)¹²²⁾; dann empfängt man im *αἰὼν ἐρχόμενος* die *ζωὴ αἰώνιος*. Es hängt aufs engste mit der sittlichen Welt zusammen, seine Mitgliedschaft ist für den einzelnen an die sittliche Haltung geknüpft. Doch ist es nach dem Synopticon keineswegs identisch mit der sittlichen Welt, sondern kommt aus dem Himmel auf die Erde. Umgekehrt zu der Verkündigung Mohammeds wächst in Jesu Predigt die eschatologische Spannung gegen Ende seines Wirkens immer mehr. Das Geheimnis des Gottesreiches, das vor der Tür steht, ist nur seinen Jüngern bekannt, während der Masse das Erkenntnisorgan dafür fehlt; denn das Gottesreich ist in Jesu Person im Anbruch begriffen. Schärfer treten seine Züge nach dem Petrusbekenntnis hervor; noch vor dem Aussterben der lebenden Generation wird das

¹²¹⁾ Wellhausen, a. O. S. 106.

¹²²⁾ Lc. 18, 29 *ἔνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* ist altertümlicher als Mt. 19, 29 *ἔνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος* und besonders als Mc. 10, 29 *ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου*, wo das unsynoptische *καὶ ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* (8, 35) Zusatz des Marcus ist (cf. J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 31).

Gottesreich kommen (Mc. 9, 1. Mt. 16, 28. Lc. 9, 27). Und zwar offenbart es sich, wenn der Menschensohn in der Glorie seines Vaters mit den heiligen Engeln erscheinen wird; der Menschensohn tritt wie bei Daniel in engster Verbindung mit dem Gottesreich auf. Die jüdische Volkserwartung setzt es gleich dem wiederkommenden Reiche des Vaters David (Mc. 11, 10), wobei Jesus als Davidssohn einen Augenblick Träger dieser Erwartung ist (cf. Mc. 10, 47. Mt. 20, 31. Lc. 18, 38), als er auf dem Esel in Jerusalem einreitet, in deutlicher Verbildlichung der Weissagung vom Friedenskönig. Auch die frommen Kreise haben die *basileia tou theou* gewiß in irdischer Form erwartet, wobei ihnen Jesus als der erhoffte König dieses Reiches erschien (Mc. 15, 43. Lc. 23, 51). Aber Jesus feiert im Passa ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern. Das Passa ist das Vorbild der Erlösung seines Volkes, die sich im Reiche Gottes erfüllen wird (Lc. 22, 16). Dann wird er mit den Jüngern erneut vom Gewächs des Weinstocks trinken in seines Vaters Reich (Mc. 14, 25. Mt. 26, 29. Lc. 22, 18). Das Synopticon faßt das Abendmahl als Passamahl auf, was zeitlich nicht ganz richtig ist. Doch sofern die Abendmahlsnacht Vorfeier der Erlösung ist, konnte sie allerdings als das christliche Passa gelten. Es war ferner urchristliche Vorstellung, daß Jesus selbst als Passalamm der Christen geopfert ist (1. Cor. 5, 7. cf. Joh. 19, 37). Sofern er sich im Abendmahl hingab, mußte dies als Passamahl erscheinen, wie im Synopticon durchweg geschieht (Mc. 14, 12 ff. Mt. 26, 17 ff. Lc. 22, 7 ff.), während die marcomatthäische Sonderquelle in Übereinstimmung mit Johannes das Abendmahl vom Passamahl der Juden unterscheidet.

Ist Jesus der Messias, wie das synoptische Bekenntnis Petri lautet (Mc. 8, 29. [Mt. 16, 29.] Lc. 9, 20), so ist er der Mittelpunkt der messianischen Erwartung Israels. Das Urbild des Messias in der alttestamentlichen Prophetie ist König David (2. Sam. 23, 1—7); an ihn und sein Haus knüpft sich die Hoffnung auf den Davidssohn der Endzeit. So kann es nicht wunder nehmen, wenn Jesus im Synopticon als Sohn Davids bezeichnet wird. Freilich nennt er sich niemals selbst so, sondern er wird von einem Blinden so begrüßt (Mc. 10, 47 f. Mt. 20, 30. [9, 27.] Lc. 18, 38 f.), als er zum letzten Male nach Jerusalem aufbricht. Doch ist klar, daß gerade in Jerusalem und Judäa seine Davidssohnschaft viel erörtert worden ist; denn Bartimäus hat diese Bezeichnung natürlich aus dem Munde des Volks, und das Volk sieht in Jesu Einzug in Jerusalem den

Anbruch der Königsherrschaft Vater Davids (Mc. 11, 9), die also in Jesus Wirklichkeit werden soll. Anders denn als Davids Sohn konnte nach volkstümlicher Auffassung der Messias gar nicht auftreten, da nicht nur der Psalter Salomos (Ps. Sal. 17, 23), sondern vor allem die prophetische Erwartung ihn so kennzeichnet. So geht denn auch Jesus in der Christusfrage von dem zugestandenem Satze aus, daß der Messias Davids Sohn sei, freilich um ihn als problematisch hinzustellen (Mc. 12, 35. Mt. 22, 42. Lc. 20, 41). Daß Jesus hiermit für seine Person die Abstammung von David habe ablehnen wollen, ist gewiß ein falscher Schluß; denn für Matthäus steht auf Grund von Josephs Stammbaum fest, daß Jesus, wenn nicht *κατὰ φύσιν*, so doch *κατὰ θεόν* zur Familie Davids gehört (Mt. 1, 1 ff.), und dasselbe behauptet Lucas nach anderer Quelle (Lc. 2, 1 ff.), während Paulus von der Abstammung *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* auch *κατὰ σάρκα* redet (Rom. 1, 3), so daß Jesu Zugehörigkeit zu Davids Geschlecht gerade trotz der Christusfrage (Mc. 12, 35) für das Urchristentum unter allen Umständen feststand. Der Gegensatz in der Christusfrage Jesu ist auch gar nicht der zwischen Davids Sohn und Sohn eines andern, sondern zwischen Davids Sohn und Davids Herrn. Also nach Jesus erschöpft sich der Messiasbegriff nicht in der Davidsohnschaft, sondern der Messias ist eine überirdische Gestalt, die schon von David im Geiste als Herr angeschaut wird. Das ist der Kern der ganzen Verhandlung. Man versteht demnach, daß Jesus sich selbst nirgends als Sohn Davids bezeichnet; denn sein messianischer Anspruch wurde durch diesen Begriff nicht vollgiltig umschrieben, und auf die irdische Abstammung seines väterlichen Hauses kam es ihm nicht an.

Dagegen nennt sich Jesus in messianischen Ausprüchen nachdrucksvoll den Menschensohn, und während Davidsohn nie Selbstbezeichnung im Munde Jesu ist, ist Menschensohn es ausschließlich. Von vorn herein ist also zu erwarten, daß Jesus mit dem Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sein messianisches Wesen umschreiben will. Es ist hier nicht der Ort, die Streitfrage im vollen Umfange aufzurollen, die sich an diesem Ausdruck angeschlossen hat, da für uns hier nur die synoptischen Hauptpunkte in Betracht kommen. Bekanntlich nennt sich Jesus nach dem Synopticon den Menschensohn nur zweimal vor dem Petrusbekenntnis (Mc. 2, 10. 28. Mt. 9, 6. 12, 8. Lc. 5, 24. 6, 5); alle andern Ausprüche liegen dahinter. Und zwar beziehen sich drei von diesen auf die Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit

(Mt. 8, 38. 13, 26. 14, 62. Mt. 16, 27. 24, 30. 26, 64. Lc. 9, 26. 21, 27. 22, 69), drei auf das zukünftige Leiden Christi (Mc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. Mt. 17, 22. 20, 18. Lc. 9, 22. 44. 18, 31 f.), während einer die Erfüllung der Leidensweisagung andeutet (Mc. 14, 21. Mt. 26, 24. Lc. 22, 22). Wichtig ist nun, daß der Menschensohn nur als Subjekt, nie als Prädicat einer Aussage erscheint, so daß der an sich dunkle Begriff nur durch seine Prädicate näher bestimmt werden kann. Im Synopticon ist der Begriff am dunkelsten zu Anfang, im Laufe der Erzählung tritt eine zunehmende Erhellung ein, was auf eine geschichtlich gut begründete Darstellung hinweist. Am klarsten sind die drei Stellen von der Wiederkunft des Menschensohnes. Nach dem Petrusbekenntnis ist offenbar, daß Jesus selbst der Menschensohn ist. Er wird aber kommen in seines Vaters Herrlichkeit mit den heiligen Engeln (Mc. 8, 38 ||). Wenn es später in der synoptischen Apokalypse heißt, daß sie sehen werden τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης (Mc. 13, 26 ||), so ist die Anlehnung an Daniel deutlich (Dn. 7, 13 Ὁ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο). Und dasselbe gilt vom Bekenntnis vor dem Hohenpriester (Mc. 14, 62 ||): ὁψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Der Menschensohn erscheint demnach als Schlußgestalt des αἰῶν οὗτος, neben Gott als Richter sitzend, in himmlischer Glorie. Haben wir nun bei Daniel den prophetischen Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung, so ist das Urteil, daß der Menschensohn in himmlischer Glorie erscheint, also ein himmlisches Wesen ist, ein analytisches und kein synthetisches Urteil. Dagegen ist es paradox, wenn derselbe Menschensohn leiden und sterben muß; denn dies steht im Widerspruch zu seiner himmlischen Natur. Jesus korrigiert hier offensichtlich die volkstümliche, an Daniel gebildete, Herrlichkeitsvorstellung durch die Leidenszüge, die er ihr aufprägt. Von den drei Leidensansagen ist die zweite (Lc. 9, 44 ||) am altertümlichsten gestaltet, wie das Wortspiel beweist, daß der Menschensohn Menschensohnen in die Hände fallen wird, was im Aramäischen noch besser als im Griechischen zur Wirkung kommt. Doch wenn auch dies Schicksal, gemessen an der prophetischen Vorstellung (Dn. 7, 13), paradox ist, so klingt doch eine höhere Notwendigkeit aus dem Satze, daß der Menschensohn Menschensohnen verfällt. Es entspricht einer göttlichen Bestimmung (Lc. 22, 22), daß er als Mensch Menschliches leiden muß; aber wehe

freilich dem Menschen, durch den er dahinfährt. In Jesu Wiederkunft, die durch sein Leiden und Sterben vermittelt ist, wird das Geheimnis des Menschensohnes offenbar. Von hier aus fällt auch Licht auf die dunkle Stelle, daß der Menschensohn auf Erden Vollmacht zur Sündenvergebung hat (Mc. 2, 10 ||); denn diese Vollmacht beruht sowohl auf seiner himmlischen Machtfülle als auf seinem irdischen Schicksal, das Sühnwert hat.

Wie aber kam Jesus zur Wahl des Bildes vom Menschensohn, um sein Geheimnis zu enthüllen? Entscheidend scheint mir Dalmans Erwägung zu sein, die allerdings von ihm selbst schließlich abgelehnt wird.¹²³⁾ Er sieht nämlich im Menschensohn einen paradoxen Decknamen für den Gottessohn, in dem er die Paradoxa „Segnen“ für „Fluchen“ (1. Reg. 21, 10), „Hellscher“ für den Blinden (Ber. R. 30; j. Pea 19^a. j. Keth. 34^b), „Feinde Israels“ für Israel bei schlimmen Aussagen (Tos. Sukk. II, 6) vergleicht. Sind auch diese gegensinnigen Begriffe nicht ganz dem Gegensinn analog, der im Menschensohn den Gottessohn verbirgt, so führen sie doch auf den rechten Weg. Das erkennt man, sobald man die Probe macht, indem man den Menschensohn durch den Gottessohn ersetzt. Beim Gichtbrüchigen fragen die Gegner, wer denn außer Gott Sünden vergeben kann, worauf Jesus antwortet: der Menschensohn d. i. der Gottessohn. Erst die gegensinnige Fassung bringt Logik in den Schluß (Mc. 2, 10 ||). Wenn David kraft seiner messianischen Würde, obwohl sie noch verhüllt ist, von den Schaubroten essen darf, so ist der „Menschensohn“ kraft seiner messianischen Würde, die hier in der verhüllten Gottessohnschaft liegt, ein Herr auch über den Sabbat (Mc. 2, 28).¹²⁴⁾ Beileibe nicht hätte jeder beliebige Mensch sich zum Herrn des Sabbats erklären können, wie man irrtümlich gemeint hat. Jesus als Menschensohn ist im Petrusbekenntnis der Gottessohn (Mt. 16, 13. 16). Ist diese Gleichung im Text auch nicht altsynoptisch, so trifft sie doch den synoptischen Grundgedanken. Denn wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters erscheint (Mc. 8, 38 ||), wo doch der Vater nur Gott selbst sein kann, so ist der Menschensohn eben Gottessohn. Wenn Jesus dem Hohenpriester auf die Frage, ob er

¹²³⁾ Dalman, Worte Jesu I S. 218 f.

¹²⁴⁾ Mc. 2, 27 fehlt bei D und Lateinern; der Vers sprengt den Zusammenhang zwischen V. 25 f. und V. 28 und ist aus andrer Stelle hierher versetzt oder Zusatz (cf. Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 61; J. Weiß, Die drei Evangelien³ S. 63).

Christus, der Gottessohn sei (Mt. 26, 63 cf. Mc. 14, 61), eine Antwort über die Zukunft des Menschensohns gibt (Mt. 26, 64. Mc. 14, 62), so beweist auch dies die Identität von Menschensohn und Gottessohn. Dasselbe gilt bei der lucanischen Fassung, die möglicherweise noch ursprünglicher ist als die bei Marcus und Matthäus; denn aus Jesu Wort von der Zukunft des Menschensohns folgert das Synedrium: *σὺ οὖν εἰ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Luc. 22 69f.)? Nicht das Christusbekenntnis an sich (Lc. 22, 66), sondern erst das im Ausdruck Jesu vom Menschensohn gegebene Gottessohnbekenntnis galt als Blasphemie, worauf das Todesurteil stand. Die Gleichung aber, daß der Menschensohn der Gottessohn ist, entspricht ferner auch dem letzten Sinn der Danielischen Weissagung. Denn daß die Erscheinung, die einem „Menschensohn“ (Dn. 7, 13 *בְּרִי אֲנוֹן*) gleicht, ein Individuum, nicht ein Kollektivum für Israel ist, sollte endlich einleuchten. Absichtlich heißt es im Vergleich vereinzelt *בְּרִי אֲנוֹן*, nicht wie beim Löwen (7, 4) kollektivisch *בְּרִי אֲנוֹן*, da eine Einzelgestalt herausgehoben werden soll. Wie könnte auch die Erscheinung, die mit Himmelswolken daherfährt, identisch sein mit Israel, das nicht himmlisch, sondern höchst irdisch ist? Wie könnte Israel erst nach den vier Weltreichen erscheinen, da es doch unter allen vieren drangsaliiert wurde? Nichts ist auch verkehrter, als Israel in den *קְדִישִׁין* (7, 21) oder *קְדִישֵׁי עֲלִיּוֹן* (7, 18. 25. 27) zu sehen. Denn *קְדִישֵׁי* ist bei Daniel überall ein himmlisches Wesen, sei es ein Engel (Dn. 4, 10. 14. 20), sei es eine Gottheit (Dn. 4, 5f. 15. 5, 11). Die Genitivverbindung *קְדִישֵׁי עֲלִיּוֹן* ist wohl eperagetisch aufzufassen, da sich bei Beziehung von *עֲלִיּוֹן* auf den höchsten Gott der Pluralis schwer erklärt und der Höchste außerdem bei Daniel nicht *עֲלִיּוֹן*, sondern *עֶלְיוֹן* heißt (4, 14f. 21. 29. 31. 7, 25). Also der „Menschensohn“, welcher als Repräsentant der *קְדִישֵׁי עֲלִיּוֹן*, der Hochheiligen, die Weltherrschaft und das ewige Reich empfängt, ist seiner Natur nach nicht irdisch, sondern himmlisch, weshalb er auf himmlischem Wolkengefährt herangeschwebt kommt. Dann ist er aber in Wirklichkeit ein *בֶּר אֱלֹהִים*. Mir scheint, daß seine Erscheinung bei Daniel letztlich herausgewachsen ist aus der *דְּמוּת כְּמִרְאָה אֱדָם* bei Hesekiel (1, 26). Hesekiel sieht in der Spiegelscheibe aus Elektron (1, 4 *עֵיִן הַהִשְׁמַל*) das Abbild des transzendent über dem Himmelsbaldachin thronenden göttlichen Urbildes; dies Abbild vergleicht er mit Menschengestalt, obwohl es göttlich ist. Bei Daniel scheint nun diese bei Hesekiel noch an den Spiegel gebundene *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*

von der Spiegelfläche abgelöst zu sein, so daß das Bild frei im himmlischen Raume als hypostasiertes Wesen schwebt. Nicht mit Daniel, sondern mit Hesekiel beginnt die Apokalyptik.

Die Christusfrage ist von Jesus im Synopticon von der Davidsohnschaft ausdrücklich abgelöst und in Zusammenhang mit der Menschensohnschaft gestellt worden. Der Menschensohn aber ist nach unsrer Auffassung ein Deckmantel für den Gottessohn. Der Begriff des Gottessohnes kommt aber altsynoptisch auch ohne diese Verhüllung vor. Schon im Taufbericht wird Jesus durch die himmlische Stimme als Sohn Gottes bezeichnet, mag man nun die marcomatthäische Fassung (Mc. 1, 11 *ὁ ἐγὼ εἰ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *ἐν σοὶ εὐδόκησα* [Mt. 3, 17 *οὗτός ἐστιν . . . , ἐν ᾧ ἡὐδ.*]) oder die lucanische Variante (Lc. 3, 22 *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐγώ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε*) für altsynoptisch halten. Wir haben uns für die zweite Möglichkeit entschieden; daher gilt es, den Begriff von *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* von hier aus zu beleuchten. Das Psalmwort (*ψ.* 2, 7) ist ursprünglich an den messianischen König gerichtet, den Jahve eingesetzt hat auf Zion, seinem heiligen Berge. Der Tag, an dem der Messias von Gott gezeugt wird, ist der eschatologische Gottestag (*יום ה'הוה*). Da tritt der Messias plötzlich hervor; denn die Vision führt in den endgeschichtlichen Kampf des Messias gegen die Völkerwelt ein. Der Messiasname begegnet uns nur hier im Alten Testament im eschatologischen Sinne; zugleich ist deutlich, daß er hier ein überirdisches Wesen ist, nicht aus menschlichem Stammbaum abgeleitet. Er hat große Ähnlichkeit mit dem himmlischen Menschensohne Daniels (Dn. 7, 13) und gehört in dieselbe prophetische Anschauungsgruppe, wie denn der Psalm wohl zu den spätesten Stücken des Psalters gehört. Wenn sich nun das prophetische Psalmwort in Jesus erfüllt, so wird er damit als Messias der Endzeit bezeichnet. Mit seiner Taufe ist der jüngste Tag angebrochen, an dem die neue Schöpfung ersteht. Indem er in die Taufgemeinschaft eingeht, macht er sie, die vom Täufer als Gerichtstaufe gemeint war, in der der alte Mensch wie in der Sintflut untergehen sollte, zu einer Heilsgemeinschaft. Seine Gottessohnschaft ist durch das *πνεῦμα ἅγιον* vermittelt; er ist der Erstling unter den Gottesöhnen im Zeitalter des Geistes. Darum kann er als Gottessohn erst erscheinen, nachdem das pneumatische Zeitalter angebrochen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus, daß es sich um das Offenbarwerden, das Hervortreten des Geisteszeitalters handelt, will demnach das Urteil über seine Gottessohnschaft verstanden werden.

Es kommt auf die offenbare, die apokalyptische Gottessohnschaft an, nicht auf die latente oder metaphysische, die außerhalb der Heilsgeschichte liegt. Auf diese wird in dem Gottespruch des Synopticons gar nicht reflektiert; sie wird also auch nicht ausgeschlossen. Der Taufstimme entspricht die Gottesstimme bei der Verklärung (Mc. 9, 2ff. Mt. 17, 1 ff. Lc. 9, 28 ff.). Sie folgt auf die Weissagung Jesu von der Zukunft des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters. Indem Jesus durch die Himmelsstimme als Gottessohn ausgewiesen wird, tritt die Gleichung zwischen Menschensohn und Gottessohn wieder klar hervor. Mit der nationalen Erwartung des Davidssohnes hat dieser Begriff des Gottessohnes also gar nichts zu tun, sondern er will aus sich selbst, aber in Einklang mit dem himmlischen Menschensohne verstanden werden. Der wohl synoptische Ausdruck bei Lucas (Lc. 9, 32: *εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ*) erinnert an das Johanneswort (Joh. 1, 14: *εἶδεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*) und will analog interpretiert sein. Auch besteht ein Anklang an die *σκήναι* (Lc. 9, 33. cf. Mc. 9, 5. Mt. 17, 4) in dem johanneischen Ausdruck vom Zelten des Gottessohnes unter den Jüngern (Joh. 1, 14 *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*). Wie Jesus im Synopticon *ὁ υἱὸς ὁ ἐκλελεγμένος* ist (Lc. 9, 35 cf. Mc. 9, 7. Mt. 17, 5 *ὁ ἀγαπητός*), so war die johanneische *δόξα* eine solche *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (Joh. 1, 14). Die Gottessohnschaft Jesu in der Verklärung beruht, wie die ganze himmlische Szenerie zeigt, nicht auf einem geschichtlichen, sondern auf einem pneumatischen Verhältnis. Wir haben es wieder mit einer pneumatischen Vision zu tun, auch ohne daß sie als *ἐν πνεύματι* (cf. Mc. 12, 36. Mt. 22, 43) geschehen bezeichnet würde; die pneumatische Welt ist es, die sich in der Verklärung erschließt. Dann muß aber in der Grundanschauung des Synopticons die Gottessohnschaft als überirdisch, himmlisch angesehen worden sein. Dem entspricht ja die Fassung der Christusfrage an die Schriftgelehrten (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Lc. 20, 41 ff.). Auch wenn man die matthäische Formel über den Messias: *υἱὸς υἱὸς ἐστίν*; als nicht altsynoptisch ablehnt und sich an Marcus und Lucas hält, so ist doch klar, daß der Messias des 110. Psalms als überirdisches Wesen gedacht ist. Denn wenn König David den König Christus seinen Herrn nennt, so ist das Königtum Christi dem Königtum Davids übergeordnet. Wie kann dann aber Christus aus Davids Königsstamm hervorgehen, der doch nie eine höhere Königswürde begründen kann, als David selbst sie hat? Die höhere Königswürde Christi ist demnach in seiner

Abstammung von David nicht begründet. Worin sie begründet ist, verschweigt Jesus. Aber wenn Christus dem David in pneumatischer Vision erscheint (*ἐν πνεύματι*), so deutet Jesus den pneumatischen Ursprung des Messias an, der zudem über Raum und Zeit erhaben ist, da er schon von David als Herr anerkannt wird. Wenn Jesus selbst sich vor dem Hohenpriester zur Christusbürde bekennt, so tut er es also im überirdischen Sinne in Übereinstimmung mit dem Bilde des Menschensohnes. Und es ist demnach kein Zufall, wenn er als *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (Mc. 3, 11. 5, 7. Mt. 8, 29. Lc. 8, 28) oder *ἅγιος τοῦ Θεοῦ* (Mc. 1, 24. Lc. 4, 34) im Synopticon zuerst von den *πνεύματα* erkannt wird. Es handelt sich nicht um eine im geschichtlichen Davidssohne begründete, sondern um eine pneumatische, demnach überirdische Gottessohnschaft. Im synoptischen Taufbericht wurzelt die trinitarische Glaubensvorstellung; sie muß als altsynoptisch, also urchristlich angesprochen werden.

5. Der petrinische Ursprung.

Nach Papias von Hierapolis, dem Schüler des *πρεσβύτερος Ἰωάννης*, dessen *παραδόσεις* er seinem fünfbändigen Werke: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* einverleibte, hat Marcus sein Evangelium auf Grund von Petrusüberlieferungen geschrieben. *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε · Μάρκος μὲν ἐρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα · οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρω, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥστερ' σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων · ὥστε οὐδὲν ἡμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἐμνημόνευσεν · ἐνὸς γὰρ ἐποίησατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς* (Eus. h. e. 3, 39, 15).¹²⁵⁾ Da Papias nach Irenäus den Johannes gehört hat und mit dem Johannesjünger Polukarp befreundet war, der 155 n. Chr. im höchsten Alter starb, so lebte er c. 100 n. Chr., in der ersten Generation des nachapostolischen Zeitalters. Daß sein Gewährsmann, *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης*, der

¹²⁵⁾ Zur Frage vor allem Zahn, Papias von Hierapolis in Theol. Studien u. Kritiken 1866 S. 645 ff. — 1867 S. 539 ff. Geschichte des nt. Kanons I S. 870 ff. — Einleitung II¹ S. 199 ff.

Apostel ist und nicht ein zweiter Johannes neben ihm, sollte unbefangene Eregese zugestehen. Aristion und ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης sind ihm οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, persönliche Jünger Jesu (Eus. h. e. 3, 39, 4). Ihre Aussprüche über den Herrn, für Aristion als τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις, für Johannes als παραδόσεις bezeichnet (h. e. 3, 39, 14), hat er seiner Schrift einverleibt. Sie leben noch zu seiner Zeit (cf. Eus. h. e. 3, 39, 4 λέγουσιν), während er nach den Worten anderer πρεσβύτεροι, wie Andreas oder Petrus (τί εἶπεν), Philippus oder Thomas, Jacobus oder Matthäus¹²⁶⁾ und anderer Jünger des Herrn, sich bei Fremden erkundigen mußte, die jene gehört hatten. In demselben Sinne wie Andreas, Petrus und andre Apostel πρεσβύτεροι für Papias sind, ist es ihm auch Johannes gewesen, so daß man unmöglich πρεσβύτερος bald als den „Alten“, bald als den „Presbyter“ fassen kann, um zwei Johannesfiguren zu gewinnen. Papias muß demnach als persönlicher Schüler des Apostels Johannes betrachtet werden; die fälschliche Verdopplung der Johannesgestalt kommt auf Rechnung der Gewährsmänner des Eusebius, der sie seinerseits begierig aufgriff, um die Apokalypse dem Apostel absprechen zu können (h. e. 3, 39, 5f.). So ist die Nachricht des πρεσβύτερος über Marcus von großem Werte, so daß sie als Grundlage wissenschaftlicher Untersuchung zu gelten hat.¹²⁷⁾ Wer hätte auch besser als Johannes über Petrus und seine Verkündigung Auskunft geben können, da Petrus und Johannes nebeneinander die Häupter der Urgemeinde Jerusalems waren, bis sie beide in Kleinasien das Missionswerk aufnahmen? Ob die Nachricht des Johannes bei Papias nur den ersten, oben gesperrten Satz über Marcus als ἐρμηνευτὴς τοῦ Πέτρου umfaßt, oder das ganze von Eusebius aus Papias genommene Zitat, ist fraglich.¹²⁸⁾ Doch auch im ersten Falle

¹²⁶⁾ Haushälter im Theologischen Literaturblatt 1896 Sp. 467 streicht mit guten Gründen ἢ τί Ἰωάννης.

¹²⁷⁾ Gegen Wendland, Hellenistisch-römische Kultur² S. 260: „Jene Angaben des Papias stehen unter dem stärksten Verdacht tendenziöser Konstruktion, die der gnostischen Berufung auf apostolische Geheimtraditionen eine auf die Apostel zurückgehende Traditionskette zur Legitimierung der kirchlichen Evangelien schaffen will.“ Ehe man solche Urteile fällt, muß man doch erst die Überlieferung auf ihr Recht prüfen.

¹²⁸⁾ Zahn, Geschichte des nt. Kanons I S. 873 u. Einleitung II¹ S. 218 bezieht ὡς ἔφην nicht auf das Wort des πρεσβύτερος über Marcus als ἐρμηνευτὴς Πέτρου, sondern auf eine unbekannte Stelle aus Papias Werk, so daß Eusebius in getreuer Kopie das bei ihm sinnlose ὡς ἔφην aus dem Papiastexte mit ab-

wird Papias ſich die Nachricht über Petrus Lehrvortrag nicht aus den Sängern gezogen haben, ſondern lediglich auf Mittheilungen des Johannes fußen. Demnach hat Petrus ſeinen Unterricht nach den praktiſchen Bedürfniffen eingerichtet (*πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας*), nicht als Zuſammenſtellung von Herrnworten, weshalb das Marcusevangelium für Papias' Hauptzweck, *τὰς τῶν κυριακῶν λόγων ἐξηγήσεις*, gewiß nicht ſehr ergiebig war. Daß Petrus keine Zuſammenſtellung von Herrnworten bringen wollte (*οὐχ ὥστερ σὺν-ταξίν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων*), entſpricht einer mündlichen Vortragsweiſe zum Zweck der Belehrung durchaus; dagegen mußte Matthäus, wollte er die *λόγια* zuſammenſtellen, von vornherein eine ſchriftliche Sammlung anlegen. Marcus legte nun ſeinem Evangelium offenbar die *διδασκαλίας* des Petrus zugrunde. Da nun ſchon Petrus ſeine *διδασκαλίας* nicht als Geſchichtswerk, ſondern für den praktiſchen Unterricht (*πρὸς τὰς χρείας*) einrichtete, ſo war Marcus nicht zu tadeln, wenn er die Vorträge des Petrus nicht in ſtrenger Zeitfolge der Ereigniſſe (*οὐ μέντοι τάξει*), ſondern in freierer Gruppierung wiedergab, zumal er keine ſchriftlichen Aufzeichnungen des Petrus hatte, ſondern aus dem Gedächtnis ſchrieb (*οὐχ ἡμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἐμνημόνευσεν*).¹²⁹⁾ Dagegen legte Marcus zwar nicht auf die Chronologie, wohl aber auf die Vollſtändigkeit der petriniſchen Überlieferung Gewicht, ſo daß man ſich, nach Papias zu ſchließen, aus Marcus vom Umfang der *διδασκαλίας Πέτρου*, betreffend *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, eine Vorſtellung machen kann. Marcus war *ἐρμηνευτὴς Πέτρου* nicht als Überſeher ſeiner aramäiſchen Lehrvorträge, ſondern als Gewährsmann ſeiner Predigt¹³⁰⁾; als ſolcher hat er nach Umfang und Inhalt ſeines Evangeliums zu gelten, und zwar in durchaus zuverlässiger Darſtellung (*ἀκριβῶς ἔγραψεν*). Auch finden wir bei ihm eine Gruppierung, die für den Unterricht in der evangeliſchen Geſchichte, wie Petrus ſie in ſeinen *διδασκαλίας* verkündet haben muß, ſehr geeignet war. Nur dürfen wir die Gewährsmannſchaft des Petrus

geſchrieben habe. Möglichs aber wäre doch auch, daß *ὡς ἔφην* die eben gebrachte Bemerkung des *πρεσβύτερος* wieder aufnimmt und alſo vom *πρεσβύτερος* ſelbſt herrührt. Da Papias eine mündliche *παράδοσις* des *πρεσβύτερος* citirt, kann die von Zahn behauptete „breite Umſtändlichkeit“ der Form auf ſeine Rechnung kommen. Gegenüber Zahn cf. Sink in Th. St. Kr. 1896 S. 405 ff.

¹²⁹⁾ cf. Zahn, Einleitung II¹ S. 207 f.

¹³⁰⁾ cf. Zahn, a. O. S. 209 f. 218 f. gegen Sink, a. O. S. 405 ff.

nicht auf unser gegenwärtiges Marcusevangelium in seinem Umfang beziehen.¹³¹⁾ Denn wenn Marcus' Erinnerungsbild über Christi Worte und Taten auf petrinischer Überlieferung ruhte, so muß es ein widerspruchsloses Ganzes gewesen sein; nach unserm Befund ist aber das zweite Evangelium nicht aus einem Guß. Wohl aber dürfen wir die petrinischen *διδασκαλίας* in der synoptischen Grundschrift suchen, die nach unsrer Untersuchung ein literarisches Ganzes ist, das den drei ersten Evangelien zugrunde liegt.

Die Rolle, die Petrus im Synopticon spielt, macht nun seine Augenzeugenschaft für die Ereignisse durchaus wahrscheinlich. Der vertrauliche Name Simon neben dem kirchlichen Petrus tritt im Synopticon für Ursprünglichkeit der Erinnerung ein (Mc. 1, 29 f. 36. 14, 37. cf. Lc. 22, 31). Simons Haus ist das erste, das Jesus in Kapernaum betritt, wo er Simons Schwiegermutter heilt (Mc. 1, 29—31), an dessen Tür sich die Leute drängen (1, 33. cf. 2, 1. 3, 20. 31). Simon und die Seinen suchen den bei frühstem Morgengrauen entwichenen Gast, um ihn alsbald zu begleiten (1, 35—38). Diese für Jesu öffentliches Wirken unbedeutenden Züge verraten einen lebhaften persönlichen Anteil bei ihrer Wiedergabe. Wir begreifen ihn, wenn Simon selbst der Gewährsmann für den Bericht vom ersten Besuche Jesu in seinem Hause war, das Jesus wahrscheinlich in der ganzen kapernäischen Zeit Aufenthalt bot. Wenn Petrus im folgenden neben Jacobus und Johannes als Lieblingsjünger Jesu erscheint (cf. Mc. 3, 16), der Zeuge der Erweckung von Jairus' Tochter (Mc. 5, 37. Lc. 8, 51) und der Verklärung des Herrn sein darf (Mc. 9, 2 ff. Mt. 17, 1 ff. Lc. 9, 28 ff.), der mit Johannes zur Vorbereitung des Passamahles ausgesandt wird (Lc. 22, 8), so läßt sich hieraus nichts auf seine Gewährsmannschaft für den synoptischen Bericht erschließen. Dasselbe gilt von seinem Auftreten als Wortführer der Jünger an entscheidenden Zeitpunkten wie beim Christusbekenntnis (Mc. 8, 29 ||) oder beim Abschluß der galiläischen Periode (Mc. 10, 28 ||); denn dies entsprach den geschichtlichen Tatsachen und verrät keine persönliche Anteilnahme. Doch fällt auf, daß der Ehrenname Petrus (cf. Mt. 16, 17—19) im Synopticon unerklärt bleibt (Mc. 3, 16), so daß aus ihm kein Ruhmestitel gemacht wird. Dagegen wird gerade von diesem Jünger, der auf seine unbedingte Treue bis in den Tod pochte (Mc. 14, 29 ||), die Verleugnung seines Herrn

¹³¹⁾ cf. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 349.

berichtet (Mc. 14, 69 ff.), das ſchwerſte und dunkelſte Erlebnis ſeines Lebens. Nicht ein Apoftelfürſt, ſondern ein Sünder, der Buße tut, tritt uns in Petrus entgegen, was ſich auf Grund der papianiſchen Nachricht, daß er der Gewährsmann für Marcus geweſen ſei, vorzüglich verſtehen läßt.¹³²⁾

Daß Marcus' Gewährsmann ein aramäiſch redender Jude war, iſt aus aramäiſchen Ausdrücken des Synopticon zu ſchließen, an denen Marcus ſo reich iſt: *Βοανεργές* (3, 17), *Καν[α]ναῖος* (כננך 3, 18), *Ἰσκαριώθ* (יִשְׁכָּרְיָהוּ „der Sicarier“ 3, 18), *Βαπτισμῶς* (10, 46), *σατανᾶς* (1, 13), *ῥαββεί* (9, 5. 14, 45), *ῥαββουνεῖ* (10, 51), *ἀββᾶ* (14, 36), *ἀμήν* (passim), *ὡσαννὰ* (11, 10), *ταλιθὰ κοῦμ* (5, 41) — wobei Petrus Ohrenzeugenſchaft ausdrücklich betont wird —, *μὴ τῶν σαββάτων* (מְחֵי הַשַּׁבָּת 16, 2). Die Ereigniſſe ſind weniger nach chronologiſchen, als nach ſachlichen Geſichtspunkten gruppiert, wie nach Papias von der petriniſchen Überlieferung zu erwarten iſt, die *πρὸς τὰς χρεῖας τὰς διδασκαλίας* einrichtete. Gern erfolgt die Einteilung nach der Dreizahl, ſo bei Aufzählung der Jünger (3, 16 ff.); ſo beim erſten Aufenthalt in Kapernaum (1, 21 ff.): 1. Synagogenpredigt (V. 21 ff.), 2. Aufenthalt bei Petrus (V. 29—34), 3. Aufbruch im Morgengrauen (V. 35 ff.); ſo bei der Seefahrt (4, 35 ff.): 1. Seeſturm (V. 35 ff.), 2. Geraſener (5, 1 ff.), 3. Jairus Tochter (5, 21—43); ſo bei Caſarea Philippi (8, 27 ff.): 1. Chriſtusbekenntnis (V. 27 ff.), 2. Selbſtverleugnung (V. 34—9, 1), 3. Verklärung (9, 2 ff.); ſo bei der dreifachen Leidensverkündigung (8, 31 ff. 9, 30 ff. 10, 32 ff.). Für die Einprägung des Evangeliums bei den Hörern mußte eine ſolche Gruppierung ſehr dienlich ſein. Nicht der pragmatiſche Zuſammenhang, ſondern die Hauptſtücke des urchriſtlichen Bekenntniſſes treten hervor, ſo die Taufe Jeſu (1, 9 ff.), das Chriſtusbekenntnis (8, 27 ff.), das Abendmahl (Lc. 22, 15—18). Wie die Taufe den trinitariſchen Gottesglauben der Urchriſtenheit implicite enthält, ſo das Chriſtusbekenntnis des Petrus den urchriſtlichen Hauptſatz, daß Jeſus ſei der Chriſt (cf. 1. Cor. 12, 3), während das Abendmahl als das Paſſa der Urchriſtenheit beſchrieben iſt. Die ganze Wirkſamkeit Chriſti erſcheint im Rahmen eines Jahres, das vom Oſterereignis gekrönt wird. Es iſt das angenehme Jahr des Herrn, in dem ſich die alte Weiſſagung vom meſſianiſchen Gottesknechte erfüllt (Jeſ. 61, 1—3. cf. Lc. 4, 16 ff.).

¹³²⁾ Auch J. Weiſß, a. O. S. 350 ff. und derſelbe, Die drei älteren Evangelien S. 71 erkennt petriniſche Erinnerungen als Grundlage an.

proch, Petrus u. Johannes.

Wenn so die streng historische Folge einer, wenn man will, dogmatischen Darstellung gewichen ist, so spricht diese Anlage nicht gegen die Herkunft von Petrus. Denn der Zweck seiner Lehrvorträge war nicht Geschichtserzählung, sondern Glaubenserweckung. Einem solchen Zwecke aber war die ursprüngliche Anlage des Synopticons in hohem Maße dienlich, so daß man sich gut denken kann, daß Marcus nicht nur Einzelzüge, sondern den Gesamtaufriß seines Buches der Darstellung des Petrus entnahm.

Von Petrus Predigtweise gibt uns nun die Apostelgeschichte noch eine Vorstellung. Denn Petrus ist im ersten Teile dieses Buches Wortführer der Urgemeinde, und öfter wird der Inhalt seiner Reden skizziert. Wir finden ihn als Redner im Jüngerkreise (Act. 1, 15 ff.), vor der israelitischen Volksmenge (3, 12 ff. cf. 2, 14 ff.), vor dem Synedrium (4, 5 ff. cf. 5, 29 ff.), vor einer heidnischen Hausgemeinde in Cäsarea (10, 34 ff.). Nun sind zwar diese Stücke alle durch Lucas' Hand gegangen; man könnte also die Gestalt der Petrusreden diesem Geschichtsschreiber zurechnen. Indessen tragen die Petrusreden Charakterzüge, die sie von der Stephanusrede (7, 1 ff.) oder den Paulusreden (13, 16 ff. 17, 22 ff.), die doch auch der Christusverkündigung dienen, ziemlich stark unterscheiden. Man darf also annehmen, daß Lucas, der ja aus Quellen schöpfte, die Petrusreden im Grundgefüge darin schon vorfand, sowie daß er ihnen ihre Eigenart zu erhalten suchte. Die Petrusstücke der Apostelgeschichte gehören nun zum Teil einer und derselben Quelle an, die wegen ihres altertümlichen, judenchristlichen Kolorits der Heidenchrist Lucas treu muß wiedergegeben haben.¹³³⁾ Man darf ihren Umfang (A) mit einiger Sicherheit bestimmen auf die Apostelwahl (Act. 1, 15—26), der Heilung des Lahmen (3, 1—26), die Verhandlung vor dem Synedrium (4, 1—22), eine „Pfingstgeschichte“ (4, 23—31. [32—37]), Ananias und Sapphira (5, 1—11), Petrus und Johannes in Samaria (8, 1^b. 14—17. 25)¹³⁴⁾, die

¹³³⁾ Zur Quellenfrage cf. Clemen, Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren Forschungen 1905. — Spitta, Die Apostelgeschichte. — Feine, Eine Vorkanonische Überlieferung des Lukas. — Jüngst, Quellen der Apostelgeschichte. — Harnack, Beiträge zur Einleitung III. IV. — Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte (AGW. N. S. XV).

¹³⁴⁾ Ob auch das Philippusstück (8, 5—13. [18—24.] 26—40) der Quelle zugehört, ist mir nicht so sicher. Schwarz, Zur Chronologie des Paulus (GN. 1907, S. 263 ff.) und Wellhausen, Kritische Analyse S. 15 haben 8, 14—17. [18^a] als Sonderstück erkannt. Es wird auch richtig sein, daß in V. 18—24 Simon ursprünglich mit Philippus, nicht mit Petrus und Johannes zu tun hatte. Dann

Gefangenſchaft des Petrus unter Agrippa (12, 1—24). Man darf wohl auch Petrus Wirkſamkeit im Küſtenlande, wo Cornelius in Cäſarea getauft wird, unſrer Quelle zuſprechen (9, 31—11, 18). Allerdings gehört dies Stück ſchwerlich vor die Gefangenſchaft (12, 1—24), ſondern dahinter. Denn ſolange ein Herodes in Paläſtina regierte, war kaum an eine friedliche Entwicklung der jungen Kirche zu denken. Dagegen nach Agrippas I. Tode (44 n. Chr.) fiel ganz Judäa, Galiläa und Samaria (9, 31) an die Römer; und ſie haben wahrſcheinlich den Chriſten im Gegenſatz zu den Juden tolerant gegenübergeſtanden.¹³⁵⁾ Da Johannes Marcus in dieſer Quelle auftritt (c. 12) und da Marcus ein geiſtlicher Sohn des Petrus war (1. Pt. 5, 13), ſo könnte ſie auf Marcus zurückgehen, was ihre Glaubwürdigkeit ſehr verſtärken würde.¹³⁶⁾ Neben ihr haben wir Petrus-erinnerungen in Act. 1, 13 f. c. 2, 5, 12—42. Von dieſen Stücken (B) iſt die berühmte Pfingſtgeſchichte (c. 2) wahrſcheinlich eine Variante der altertümlichen „Pfingſtgeſchichte“ (3, 1—4, 31), ebenſo der Prozeß (c. 5, 12—42) eine Variante zu dem gleichartigen Vorgang der Haupterzählung (4, 5—22). Kann ſich dieſe Quelle auch mit der Haupterzählung an Wert nicht meſſen, ſo darf ſie doch für die Petruspredigt mit berückſichtigt werden. Einer Sonderquelle, bei der man wegen Act. 11, 28 *Δ συννεστραμμένων ἡμῶν* an Lucas ſelbſt denken könnte, mag man c. 11, 19—30, 12, 25, c. 13 f. zuweiſen.¹³⁷⁾

Wir beginnen mit der Pfingſtpredigt (B) als dem bekannteſten Beiſpiel der petriniſchen Verkündigung. Der Kern ſteckt, nach der neuen

ſtammt 8, 1^b. 14—17, 25 aus andrer Quelle als die Philippusgeſchichten (8, 5—13, 18—24, 26—40) und mag zur Hauptquelle gehören. Das Intereſſe an Petrus und Johannes findet ſich auch dort (3, 1 ff.) wie ſchon Lc. 22, 8 (Harnack, Beiträge III, S. 185).

¹³⁵⁾ Prokſch, Petrus S. 17. — Auch Jüngſt ſtellt c. 12 vor c. 9, [31.] 32 ff., weiß aber mit V. 31 nichts anzufangen.

¹³⁶⁾ Auch Zahn, Einleitung II¹ S. 414 hält „Vorarbeiten“ des Marcus unter den Quellen der Apoſtelgeſchichte für möglich.

¹³⁷⁾ Harnack, Beiträge III S. 131 ff. unterſcheidet vier Quellengruppen. Zur Hauptquelle (A) ſtellt er c. 3, 1—5, 16, 8, 5—40, 9, 31—11, 18, 12, 1—23; zur Quelle B c. 2, 5, 17—42; zur „antiocheniſch-jeſulemiſchen Quelle“ c. 6, 1—8, 4, 11, 19—30, 12, 25, 13, 1—15, 35; als Sonderſtück nimmt er c. 9, 1—30. Doch ſtößt ſich 11, 19—30, 12, 25 mit c. 15, ſo daß c. 15, 1—35 wohl andrer Herkunft iſt. — Zur Quelle B, die wohl mehr eine Sammlung iſt, mag man c. 1, 13 f. c. 2, 5, 12—8, 1^a. 2^f. 9, 1—30, c. 15 rechnen. Hier tritt Paulus hervor, der gewöhnlich im Unterſchiede von der „antiocheniſch-jeſulemiſchen Quelle“ ([4, 36.] 11, 22, 30, 12, 25, 13, 1. 2. 7) vor Barnabas geſtellt iſt (c. 15, 2. 22. 35).

Anrede Ἄνδρες Ἰσραηλῖται (2, 22. cf. 3, 12) gegenüber Ἄνδρες Ἰουδαῖοι (2, 14) zu ſchließen, wohl im Chriſtusbekenntnis (2, 22—36). Und auch hier ſcheint der älteſte Zuſammenhang (2, 22—24. 33—36) durch den Schriftbeweis (2, 25—31. cf. ψ. 16) nachträglich unterbrochen zu ſein, ſo daß er mit V. 32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν (cf. V. 24) neu aufgenommen wird.¹³⁸⁾ In dem Chriſtusbekenntnis erſcheint Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασιν καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε τοῦτον τῇ ᾠρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσηύξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ . . . V. 33 τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε. Jeſus der Nazarener iſt durch ſeine Thaten, Wunder und Zeichen von Gott öffentlich ausgewieſen worden. Der Hauptton liegt aber auf Tod und Auferweckung Chriſti. Der Erhöhte empfängt vom Vater die Verheißung des Heiligen Geiſtes, die nach dem zweiten Pſalm in ſeiner Weltmachtſtellung erfüllt wird, ſo daß er nunmehr als κύριος und Χριστός zu gelten hat, in dem das Zeitalter des Geiſtes als die meſſianiſche Zeit angebrochen iſt. Da dieſe Verkündigung den Erhöhten in den Mittelpunkt ſtellt, ſo iſt für ihren Zuſammenhang mit der ſynoptiſchen Erzählung nicht viel zu entnehmen. Die Herkunft Jeſu aus Nazaret (Act. 2, 22), auch ſonſt in den Petrusreden hervor- gehoben (3, 6. 4, 10. 10, 37 f.), entſpricht aber der ſynoptiſchen Über- lieferung (Mc. 1, 9 ||. 16, 6). Ebenſo nehmen hier die von Petrus betonten δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεία (Act. 2, 22) eine feſte Stelle ein. Die Wunder ſind im Synopticon Zeichen des Menſchenſohnes, durch den Gott wirkt (Mc. 2, 10 ||). Wie Jeſus von Petrus als ἔκδοτος διὰ χειρὸς ἀνόμων bezeichnet wird, ſo wird er nach dem Synopticon εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ausgeliefert (Mc. 9, 31 ||), womit ſich hier (Act. 2, 23 τῇ ᾠρισμένῃ βουλῇ) wie dort (Ec. 22, 22 κατὰ τὸ ᾠρισμένον) Gottes Beſtimmung erfüllt. Und wie er nach Petrus auferweckt wird, τῇ δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς (Act. 2, 33), ſo verkündet Jeſus im Synopticon τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως (Mc. 14, 62 ||). Und auf den

¹³⁸⁾ cf. Jüngſt, a. O. S. 35.

Erhöhten bezieht Petrus dasselbe Zitat des 110. Psalms (Act. 2, 34f.), das Jesus im Synopticon anführt, um den überirdischen Charakter Christi anzudeuten (Mc. 12, 36 ||). Es besteht also ein Zusammenhang zwischen der Pfingstpredigt des Petrus und der synoptischen Darstellung, der nicht übersehen sein will. Daß der Grundriß der Pfingstpredigt (Act. 2, 22—24. 33—36) historisch ist, auch wenn wir in der Perikope vom Lahmen an der Schönen Pforte eine zweite Pfingsttreppe annehmen, braucht man nicht zu bezweifeln. Denn aus der Petruspredigt sind hier wie dort natürlich nur einige Hauptpunkte wiedergegeben, nicht der ganze Inhalt, und die Auswahl der Hauptpunkte konnte bei zwei verschiedenen Gewährsmännern leichte Verschiedenheiten ergeben.

In der Hauptquelle (A) erscheint als Anfangspunkt des Kerngma Petri das βάπτισμα Ἰωάννου, als Endpunkt der Tag von Jesu Himmelfahrt, als Hauptpunkt die Auferstehung (Act. 1, 22). Die Himmelfahrt ist im ersten Kapitel der Apostelgeschichte erzählt (Act. 1, 6—12). Umfangreicher ist das öffentliche Petrusbekenntnis vor allem Volk in der Halle Salomos nach der Heilung des Lahmen an der Schönen Pforte (3, 1 ff. 13 ff.). Wir haben in dieser Erzählungsgruppe (3, 1—4, 31) ein Stück von großer Altertümlichkeit und lebendigem Pragmatismus. Von selbst entspringt eine Szene aus der andern; der Name Jesu erweist sich als wunderkräftig an dem Kranken, so daß er aufspringt und Gott im Tempel preist. Petrus, selbst hingerissen von der Größe des Ereignisses, verkündet Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Behörde greift ein und verhaftet Petrus und Johannes; am nächsten Morgen erfolgt das Verhör vor dem Synedrium mit erneutem Petrusbekenntnis über Christi Auferstehung. Die Apostel, trotz ihres Freimuts zuletzt freigelassen, kommen zur Christengemeinde, die voll Dankes über ihre Rettung ist. Im Bewußtsein der messianischen Gegenwart beten sie einmütig zum Herrn Himmels und der Erden, der „durch den Mund Davids“¹³⁹⁾ seines Knechts, im zweiten Psalm die Christusverfolgung der Völkerwelt vorausgesagt hat (ψ. 2, 1—3), deren Vertreter Herodes und Pontius Pilatus sind. Συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσι καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιήσαι

¹³⁹⁾ Act. 4, 25 ist wohl mit D Pesch τοῦ πατρὸς ἡμῶν und mit Hilarius Augustinus πνεύματος ἁγίου zu streichen; cf. Bläß, Acta Apostolorum p. 12; Wellhausen, a. O. S. 9.

ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι (Act. 4, 24—28). Gott wolle die feindlichen Drohungen zuſammen machen und ſeinen Knechten die Kraft zur Predigt und Wunder zu tun verleihen „διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ“ (V. 29 f.). Dies Gebet wird erhört, der Raum erbebt, und ſie werden erfüllt mit heiligem Geiſte (V. 31). v. d. Golz¹⁴⁰⁾ und Harnack¹⁴¹⁾ ſind wahrſcheinlich im Rechte, in dieſer Erzählung den älteſten Pfingſtbericht zu finden. Die Petruspredigt (3, 11 ff.) wäre dann ein Seitenſtück zur petriniſchen Pfingſtpredigt (2, [14—21.] 22 ff.). Petrus heilt den Kranken ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου (Act. 3, 6. 4, 10. cf. 10, 37 f.). „Der Name Jeſu Chriſti“ iſt in der Apoſtelgeſchichte eine feſte Formel (2, 38. 3, 6. 4, 10. 8, 12. 10, 48. 15, 26. 16, 18)¹⁴²⁾; doch ſchon im Synopticon geſchehen Wunder in dieſem Namen (Mc. 9, 38. Lc. 9, 49). Die Hauptpunkte der folgenden Predigt ſind 1. daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, der Gott der Väter, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν. — 2. Daß Jeſus der iſt, ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε¹⁴³⁾ καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν. — 3. Sie haben den ἅγιον καὶ δίκαιον gegen einen ἄνδρα φονέα hingegeben. — 4. Sie haben ihn getötet. — 5. Gott hat ihn auferweckt ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρες ἐσμεν (3, 13 ff.). — Vor dem Synedrium wird dieſe Verkündigung ergänzt durch den Satz vom Eckſtein: οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὃς ἐξουθενήθεις ὑπ’ ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὃ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας (4, 11). Man kann auch in dieſen Elementen manche Verwandſchaft mit dem Synopticon erblicken. Hier (Act. 1, 22) wie dort (Mc. 1, 9 ff. ||) iſt die Johanneſtaufe der Anfang des Evangeliums; im Synopticon wird ihre himmliſche Abkunft noch ausdrücklichs verhandelt (Mc. 11, 27 ff. 30 ||), wo der Streit um die Vollmacht Jeſu geht. Wenn der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs ſich an Jeſus als Gott der Auferſtehung bewährt (Act. 3, 13), ſo gemahnt dies an das verwandte Wort Jeſu an die Sadduzäer im Synopticon, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs οὐκ ἐστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων (Mc. 12, 26 f. ||). Die Verhandlung vor Pilatus, der Jeſus loslaſſen will, aber ſchließlich zur Freigabe von Barabbas beſtimmt wird (Act. 3, 13 f.), berichtet auch das Synopticon (Mc. 15, 11 ff. ||), wenn auch nicht excluſiv.

¹⁴⁰⁾ v. d. Golz, Das Gebet in der älteſten Chriſtenheit S. 236 für c. 4, 23 ff.

¹⁴¹⁾ Harnack, Beiträge III, S. 142 ff.

¹⁴²⁾ Harnack, Beiträge IV; S. 73 A. 1.

¹⁴³⁾ D + εἰς κολῆν; E + εἰς κρητῆριον; cf. Blaß, a. O. p. 9.

Ganz synoptisch ist aber wieder der Gedanke, daß Jesus der Eckstein geworden ist, den die Bauleute verworfen hatten (Act. 4, 11 cf. Mc. 12, 10 ||). Man darf also sagen, daß sich auch hier die Petruspredigt in Jerusalem mit den Grundgedanken der synoptischen Überlieferung deckt.

Die berührten Reden sind Beispiele der Petruspredigt vor jüdischen Zuhörern. In der Corneliusgeschichte (c. 10, 1—11, 18) tritt eine Verkündigung vor Heiden hinzu (10, 34—42). Als Kernstück der Petrusrede darf man die Verse D. 36—42 ansehen¹⁴⁴⁾, die das *εὐαγγέλιον* enthalten. Jesus Christus ist hier der Vermittler des Evangeliums vom *λόγος*, er ist aber auch der Allherr, dessen messianische Bedeutung über Israel hinausgeht.¹⁴⁵⁾ Der *λόγος* nahm seinen Anfang in Jesus von Nazaret (10, 37 ff.), *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης*, *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*, *ὃς διῆλθεν ἐνεργειῶν καὶ ἰσχυροῦ πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου*, *ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ* · *καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλὴμ* · *ὃν καὶ ἀνείλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου* · *τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι* . . . *ἡμῖν*, *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* · *καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι*, *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*. Diese Botschaft deckt sich nun aufs beste mit dem Grundriß des Synopticon. Hier wie dort handelt es sich um das Evangelium, durch *Ἰησοῦς Χριστός* vermittelt (cf. Mc. 1, 1. 8, 29). Jesus von Nazaret (cf. Mc. 1, 9. 16, 6) ist der Verkündiger des *λόγος* (Mc. 4, 14. Mt. 13, 19. Lc. 8, 11), mit dem er in Galiläa nach Abbruch der Taufwirksamkeit des Johannes (cf. Mc. 1, 7 f. Mt. 3, 11. Lc. 3, 16) beginnt. Gesalb ist er durch seine Taufe (Mc. 1, 9 ff.* Mt. 3, 16 f.* Lc. 3, 22 D); seitdem ist er Christus. Wie diese Salbung *πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει* geschieht (Act. 10, 38), so kehrt Jesus nach dem Synopticon *ἐν δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν* zurück (Lc. 4, 14). Wie sein Heilandswerk sich gerade an den vom Teufel Besessenen auswirkt (Act. 10, 38), so vertreibt er im Synopticon die *πνεύματα*

¹⁴⁴⁾ Seine, Vorkanonische Überlieferung S. 202 f.

¹⁴⁵⁾ Zahn, Apostelgeschichte S. 354 faßt *τὸν λόγον* als logisches Subjekt zu *οὗτός ἐστιν*, was bei der Lesart *ὃν ἀπέστειλεν* richtig sein wird.

ἀνάδραγα (cf. Mc. 1, 23 ff. Lc. 4, 33 ff.). Seine Jünger treten auf als Zeugen seiner Taten im jüdischen Lande und in Jerusalem (Act. 10, 39). Das stimmt gut zu der hervorgehobenen Stellung des Jüngerkreises im Synopticon, der zu Anfang mehrerer Hauptabschnitte auftritt; zuerst in Jesu ständiger Begleitung (Mc. 3, 14 *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*) und eingeweiht in die *μυστήρια τῆς βασιλείας* (Mc. 4, 11. Mt. 13, 11. Lc. 8, 10), sodann im Apostelberuf auf eignen Reisen (Mc. 6, 7. Mt. 10, 1. Lc. 9, 1), endlich als Kreis der Vertrauten auf dem Leidenswege nach Jerusalem und Judäa (Mc. 10, 33 ff. Mt. 20, 18 f. Lc. 18, 31 ff.). Doch sein Werk gipfelt in seinem Kreuzestode und in seiner Auferstehung am dritten Tage (Act. 10, 39 f.). Dreimal wird ja auch im Synopticon Tod und Auferstehung am dritten Tage in Jesu Verkündigung betont (Mc. 8, 31. 9, 30 f. 10, 33 f. — Mt. 16, 21^b. 17, 22 f. 20, 19. — Lc. 9, 22. 44. 18, 32 f.), wobei, wie wir sahen, die synoptische Verkündigung liturgische Gestalt angenommen hat, um den Kern des Evangeliums in dreifacher Wiederholung stark zu betonen. Die Nachricht von der Erscheinung des Auferstandenen, seiner Tischgemeinschaft mit den Jüngern und seiner Missionsbotschaft (Act. 10, 40 ff.) greift über den nachweisbaren Umfang des Synopticons hinaus. Doch wenn die lucanische Schlußszene (Lc. 24, 36—43) synoptisches Gut enthält, so liegt auch hier eine Analogie zur Petruspredigt vor. Ein synoptisches Analogon zum Auftrage des Auferstandenen, dem Volke Israel (Act. 10, 42 *τῷ λαῷ*) das Evangelium zu predigen, läßt sich freilich nicht sicher aufweisen, wenn man nicht in der Himmelfahrt (Act. 1, 6—12) altsynoptisches Gut vermuten will. Doch gehört die Verkündigung von Jesus Christus als dem gottbestimmten *κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* der Urkirche an, da sie in Jesu Worten von der Zukunft des Menschensohnes wurzelt.

Der Überblick über die Petrusreden läßt uns also die Verwandtschaft mit dem Synopticon erkennen; und man hat ein Recht, die Anlage der synoptischen Grundchrift als petrinisch zu bezeichnen, was zu der Nachricht des Papias über die Herkunft des Marcusevangeliums gut stimmt. Räumlich scheiden sich bei Petrus wie im Synopticon ein galiläischer und ein jerusalemischer Kreis ab (cf. Act. 10, 37. 39), ein Kreis der Wanderungen wird dazwischen nicht ausgeschlossen (cf. Act. 10, 38). Der Anfang der Verkündigung liegt bei Johannes dem Täufer (Act. 1, 22. 10, 37), der Endpunkt in der Auferstehung (10, 41 f.) oder Himmelfahrt (1, 22), der Mittel-

punkt im Glauben an Jesus als den Christus, der in der Taufe gesalbt (10, 38), in der Auferstehung durch Gottes rechte Hand erhöht worden ist (2, 33). Der in der Taufe empfangene Geist wird nach der Erhöhung ausgegossen auf die Gläubigen (2, 33), so daß das Zeitalter des Geistes in Christus angebrochen ist. Vorbereitet wird es durch die Zeichen und Wunder (10, 38), verwirklicht aber durch das Leiden Christi als des messianischen *παῖς τοῦ θεοῦ* (3, 13. 26. cf. 4, 27. 30), des deuteromesianischen *עבד ייִהוּה*, der ja mit heiligem Geist gesalbt ist (Jes. 42, 1. 61, 1) und durch Leiden und Sterben zur Vollendung kommt (Jes. 53 cf. Lc. 22, 22). Der *ἄγιος* und *δικαίος* wird verleugnet und ausgeliefert *κατὰ πρόσωπον Πιλάτου* (Act. 3, 13f.), er stirbt den Kreuzestod (2, 23. 3, 15. 4, 10. 10, 39), aber am dritten Tage wird er von den Toten auferweckt (10, 40. cf. 2, 24. 3, 15. 4, 10), *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς* (2, 33), bestimmt von Gott zum *κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν* (10, 42). Wie wir im Synopticon die Einzelzüge zu diesem Bilde aufweisen können, so bildet insbesondere das petrinische Glaubensbekenntnis, daß Jesus der Christ sei (Mc. 8, 29), und die dreifache Weissagung von Leiden und Auferstehung nach drei Tagen das Hauptstück der synoptischen Verkündigung. Die beiden Herrnworte vom Stein, den die Bauleute verworfen haben (Mc. 12, 10 ||. Act. 4, 10) und von dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Mc. 12, 36 ||. Act. 2, 34f.) verklammern die Petruspredigt mit dem Synopticon noch besonders eng. Auch eine Verwandtschaft des Stiles läßt sich hier wie dort beobachten. Wie die Petruspredigt Verkündigung des Evangeliums ist, so ist das Synopticon im Grunde Verkündigung, Glaubensbekenntnis zum Zwecke der Glaubensweckung. Wir haben darin kein Geschichtswerk mit chronologischem Aufriß in dramatischer Bewegung vor uns; es wäre unmöglich, mit Hilfe nur des Synopticons eine Geschichte Jesu zu entwerfen. Sondern wir haben Kerngma, Heilsverkündigung vor uns. Das Synopticon treibt Mission für Jesus Christus, dessen Menschensohnschaft die Gottessohnschaft in sich schließt, in dem das Zeitalter des Geistes angebrochen ist. Das sind aber die Grundzüge der petrinischen Predigt nach der Apostelgeschichte. Und so läßt sich wohl begreiflich machen, daß Petrus wirklich selbst es war, der den synoptischen Umriß, wie er dem Marcusevangelium zugrunde liegt, in seinen *διδασκαλίας* geschaffen hat. Man könnte auf den besonderen Zusammenhang zwischen Petruspredigt und Synopticon die Probe machen, wenn man das Verhältnis anderer evangelischer Über-

lieferungen zur Petruspredigt untersucht, wie sie uns in den Sonderstücken bei Matthäus und Marcus, die wir bisher aus der Untersuchung ausgeschieden haben, oder im Johannesevangelium oder in der Redequelle bei Matthäus und Lucas vorliegen. Die Aufgabe ist reizvoll und würde nicht unfruchtbar sein; sie soll aber hier nur angedeutet, nicht im einzelnen durchgeführt werden. Die marcomatthäischen Sonderstücke werden im folgenden noch zur Sprache kommen. Wohl zeigen auch sie den gleichen Aufriß des Lebens Jesu wie das Synopticon; die Johannestaufe bildet hier wie dort den Anfang, das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi den Mittelpunkt und Tod mit Auferstehung den Schlußpunkt. Doch viele Einzelpunkte, die Petruspredigt und Synopticon verbinden, fehlen in den Sonderstücken, so etwa die beiden Herrnworte vom Eckstein (Act. 4, 10) und vom erhöhten Christus zur Rechten Gottes (Act. 2, 34 f.). Vor allem aber zeigen die marcomatthäischen Sonderstücke ein wirkliches Geschichtswerk mit dramatischem Aufbau. Die handelnden Figuren sind zahlreicher, die Orts- und Zeitbestimmungen deutlicher. Dasselbe gilt aber auch vom Johannesevangelium. Auch hier finden wir einen großen geschichtlichen Umriß, dessen wir zur Darstellung des Lebens Jesu, mögen wir auch noch so viel Kritik üben, gar nicht entraten könnten. Vor allem aber ist bei Johannes die Christusfigur in ein überirdisches Licht eingetaucht, das ihre Erscheinung deutlich von der Wiedergabe in den Quellen der Synoptiker unterscheiden läßt. Die Redequelle endlich bei Matthäus und Lucas enthält freilich auch historische Partien, wie das Auftreten des Täufers, die Versuchung Jesu, den Hauptmann von Kapernaum, die Johannesbotschaft an Christus. Aber ein Aufriß der Geschichte Jesu, wie sie aus den Petrusreden uns entgegentritt, fehlt hier, da aller Nachdruck nicht auf die Werke, sondern auf die Worte Christi gelegt ist. Wir haben hier kein Geschichtswerk, sondern eine Spruchsammlung.

Man kann schließlich angesichts des Verhältnisses von Petruspredigt und Synopticon noch eine weitere Beobachtung machen. Zu beiden Grundrissen kommt nämlich im apostolischen Glaubenssymbol noch ein dritter von gleichem Charakter hinzu. Man kann die Hauptpunkte des zweiten Artikels in Petruspredigt und Synopticon zu einem wesentlichen Teile wiederfinden. Nur ist die Salbung mit heiligem Geiste (Act. 10, 38. Mc. 1, 9 ff. ||) ersetzt durch die Empfängnis aus heiligem Geiste und die Geburt aus der Jungfrau. Aber

das Leiden unter Pontius Pilatus, die Kreuzigung und Auferstehung am dritten Tage, die Erhöhung zur Rechten Gottes, das Richteramt über die Lebendigen und die Toten finden sich im Symbol wie in der besprochenen Literatur wieder¹⁴⁶⁾. Es ist wohl nicht zu kühn, auf eine gemeinsame Wurzel aus diesen Ähnlichkeiten zurückzuschließen; und diese Wurzel darf im Bekenntnis des Petrus gefunden werden, das zum Glaubensbekenntnis der Urgemeinde von Jerusalem wurde. Hier war Petrus der führende Mann in den ersten zwölf Jahren nach Christi Auferstehung (Act. 12, 1 ff.)¹⁴⁷⁾, und auch noch auf dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) finden wir ihn dort als Säulenapostel neben Jacobus und Johannes (Gal. 2, 9).¹⁴⁸⁾ Wenn Paulus ihn in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung (c. 34 n. Chr.) aufsucht (Gal. 1, 18), so wird er dort die Überlieferung über die Grundwahrheiten des Christentums empfangen haben, von der er im ersten Korintherbriefe spricht (1. Cor. 15, 3 f.).

Man kann zum Schluß noch fragen, ob das Synopticon sich nicht auch in den kanonischen Petrusbriefen widerspiegelt, so daß sich eine Verwandtschaft der Herkunft behaupten läßt. Sobald freilich das Synopticon geschrieben vorlag, konnte es von jedermann benützt werden, ohne daß sein Ursprung damit aufgehehlt würde. Doch wenn Petrus' Lehrvorträge darin verwertet sind, darf in seinen Briefen wenigstens kein Widerspruch zu seinem Inhalt vorhanden sein. Daß der erste Petrusbrief echt ist, scheint mir mit guten Gründen bewiesen zu sein, so daß hier der Beweis nicht nochmals versucht werden

¹⁴⁶⁾ Den Ausdruck *ὁδὸς τοῦ Θεοῦ* bringt auffälligerweise die Apostelgeschichte nur im Munde des Paulus (9, 20. 13, 33).

¹⁴⁷⁾ Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, 243.

¹⁴⁸⁾ Die Chronologie des Paulus bei Harnack, a. O. II, 1 S. 233 ff. nach Bengels u. a. Vorgang ist im wesentlichen stichhaltig. Hieronymus in seiner Ausgabe von Eusebius' Chronicon nennt das 2. Jahr des Nero (56 n. Chr.) als das von Felix Abberufung, so daß Paulus 55 n. Chr. in Jerusalem wohl bald nach Pfingsten gefangen wurde, bis er im Herbst 56 n. Chr. bei Sestus die Appellation an den Kaiser durchsetzte. Der Delphistein des Claudius (Bourguet, De rebus Delphicis Imperatoriae aetatis 1905) macht das Prokonsulat des Gallio für Sommer 51/52 wahrscheinlich. Hat Paulus vor seinem Amtsantritt anderthalb Jahre in Korinth gelehrt (Act. 18, 11), so ist er um Neujahr 49/50 n. Chr. dorthin gekommen, was mit der kurz zuvor (Act. 18, 2) erfolgten Judenaustreibung aus Rom (49 n. Chr. nach Orosius h. e. 7, 6, 15) gut stimmt (cf. Deißmann, Paulus S. 175). Dann kann der Apostelkonzil kaum nach 48 n. Chr. stattgefunden haben, Pauli Bekehrung also fällt c. 31/32 n. Chr.

soll.¹⁴⁹⁾ Nehmen wir so den ersten Brief als echt an, so lassen sich manche synoptische Erinnerungen anführen. Die Taufe Christi gilt im Synopticon als Beginn des Zeitalters des Heiligen Geistes, dessen Erstling Jesus Christus ist (Lc. 3, 22 D). Die Taubengestalt des Geistes ist ein ἀντίτυπον der Taube nach der Sintflut, die das Ende der Flut anzeigt. Die Taufe selbst ist Gerichtstaufe, in der die unter Gottes Zorn stehende alte Welt untergeht. Nun stellt ja auch der erste Petrusbrief Taufe und Sintflut in ein eigentümliches Verhältnis zueinander (1. Pt. 3, 18—22), das freilich verschieden beurteilt wird und der Aufhellung bedarf. Der im Fleisch getötete, im Geiste aber lebendig gemachte Christus hat den Geistern im Gefängnis gepredigt, die einst ungehorsam waren, „als die Langmut Gottes zuwartete in den Tagen Noas, als eine Arche hergestellt wurde, in die sich nur wenige, nämlich acht Seelen, hineinretteten durchs Wasser, ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.“ Daß Christus hier nicht der präexistente ist, wie Augustin, Hofmann, Spitta wollen, sondern der aus dem Tode kraft Geistes (πνεύματι) ins Leben gerufene, der den abgeschiedenen πνεύματα der Sintflutzeit in der Geisterwelt predigt, geht aus der Stellung der Geistespredigt hinter dem Tode hervor. Die in der Sintflut Verderbten hören also seine Geistespredigt offenbar mit der Möglichkeit, durch sie noch Rettung zu finden, während Noas achtköpfige Familie durch das Wasser gerettet worden ist. Gewöhnlich faßt man nun das Wasser (τὸ ὕδωρ) oder auch den Errettungsvorgang durch das Wasser als das Element auf, als dessen Gegenbild die Taufe auch die Christen errettet, „welches auch euch gegenbildlich jetzt errettet, nämlich als Taufe.“ Doch wird der Gedanke dann schief. Denn das Wasser der Flut kann unmöglich als Rettungsmittel gelten, da die Mehrzahl der Menschheit darin untergeht, Noas Familie aber höchstens räumlich, nicht aber kraft des Wassers gerettet wird; dagegen ist das βάπτισμα als Rettungsmittel bezeichnet. Klar dagegen wird der Gedanke, wenn D. 18 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι der Ausgangspunkt ist, woran sich sowohl ἐν ᾧ καὶ τοῖς . . . πνεύμασιν . . . ἐκήρυξεν als auch ὁ καὶ ὑμᾶς . . . σώζει βάπτισμα anschließt. Im Geiste hat Christus sowohl den Geistern gepredigt, als der Geist es ist, der gegenbildlich

¹⁴⁹⁾ B. Weiß, Einleitung¹ S. 417 ff. Zahn, Einleitung¹ II, 1 ff. Seine, Einleitung² S. 198 ff. — Zahn und Seine schreiben wie auch Wohlenberg in Zahns Kommentarwerk wohl mit Recht Silvanus eine starke Mitwirkung bei der Abfassung zu (1. Pt. 5, 12).

als Taufe bezeichnet werden kann und jetzt auch die Christen errettet. Die Sintflut ist dann *τύπος* der Wassertaufe, beides ein Bild des Gerichts, in dem die alte Welt versinkt. Die Geistespredigt Christi ist dagegen *τύπος* der Geistestaufe, die als Widerspiel zur Wassertaufe Rettung bringt. Der Geist als *βάπτισμα*, nicht die Wassertaufe ist es, was *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ὄντων, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*, „nicht Ablegung von schmutzigem Fleisch, sondern Anspruch eines guten Gewissens an Gott“ bedeutet. Wie im Synopticon (Mc. 1, 8 cf. Act. 1, 5) wird also an unsrer Stelle Wassertaufe und Geistestaufe entgegengesetzt; die johanneische Wassertaufe ist ein Bild des Gerichts, in dem man versinkt, in dem der Mensch sein schmutziges Fleisch im Tode ablegt; die Geistestaufe Christi ist Kraft der Errettung. Vermittelt wird die Geistestaufe *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ θεοῦ*. Der erstandene Christus ist ja eben *ζωοποιήδεις πνεύματι* (V. 18); in Kraft des Geistes tauft er die Christen, führt als Messias das Geisteszeitalter herauf, das der Täufer im Synopticon verkündigt (Mc. 1, 8). Ebenso kommt Christo der Platz zur Rechten Gottes auch im Synopticon zu (Mc. 12, 36. 14, 62. Mt. 22, 44. 26, 64. Lc. 20, 42. 22, 69), was Petri Pfingstpredigt aufgreift (Act. 2, 34), ebenso wie der Petrusbrief (1. Pt. 4, 5) gleich der Petruspredigt (Act. 10, 42) Christus als *κρυπτοῦς ζώντων καὶ νεκρῶν* kennt. Die Geistestaufe Christi ist für die Lebendigen, die Geistespredigt Christi (3, 19) für die Toten das Evangelium (cf. 4, 6), damit sie nach menschlicher Ordnung gerichtet werden *σαρκί*, nach göttlicher aber leben *πνεύματι* (cf. 3, 21). Das Evangelium wird kraft Heiligen Geistes, der vom Himmel herabgesandt ist, verkündet (1. Pt. 1, 22. cf. Act. 2, 4. 17 ff. 33. 4, 31). Schwerer ist der Zusammenhang mit dem Synopticon im ersten Petrusbrief bei Christi Sühntod zu erkennen. Die Erlösung aus dem altererbten Wandel geschieht *τιμῇ αἱματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμον καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ* (1. Pt. 1, 19). Hierbei ist jedenfalls an das Passalamm gedacht; denn zwar wird *ἀμνὸς ἀμώμος* = כֶּבֶשׂ תָּמִים in der Septuaginta nicht vom Passalamm, sondern vom Lamm des Tamidopfers gebraucht, aber als einmaliges Opfer (cf. 3, 18) kann Christi Tod nicht dem Tamidopfer gleichgestellt sein. Auch das Passalamm aber mußte ein כֶּבֶשׂ תָּמִים מִן הַכֶּבֶשִׂים sein (Ex. 12, 5), und gerade hier hatte das Blut, das an die Pfosten gesprengt wurde, erlösende Wirkung; auch ist es das Opfer der מַגִּידִים παροιμία (ψ. 119, 54), gleichwie die Christen nach Christi Erlösungstode im Zustande der

παροιμία ſind (1. Pt. 1, 17). Da nun aber das Synopticon das Abendmahl als Paſſamahl auffaßt (Mc. 14, 12 ff. Mt. 26, 17 ff. Lc. 22, 7 ff. 15), da Jeſus ferner auch im Synopticon von ſeinem Blute geſprochen zu haben ſcheint (Lc. 22, 20: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον), ſo iſt kein Zweifel, daß Petrusbrief und Synopticon in der Anſchauung Chriſti als des ſchloſſen Paſſalammes übereinſtimmen. Der Satz, *ὅτι καὶ Χριστὸς ἀπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* (1. Pt. 3, 18 cf. 2, 21), ſtimmt zu dieſer Vorſtellung, wie denn Lucas nach wahrſcheinlich altſynoptiſchem Texte den Hauptmann vom Gekreuzigten ſagen läßt: *ὧτως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν* (Lc. 23, 47). Wie im Synopticon (Mc. 8, 34 ff. 13, 9. 11 ff. Mt. 16, 24 ff. 24, 9 ff. Lc. 9, 23 ff. 21, 12 ff.) ſoll ferner nach dem Petrusbriefe eine Leidensgemeinſchaft zwiſchen Chriſtus und ſeinen Jüngern herrſchen, der die Herrlichkeit folgen wird. Auch erinnert das Bild von Chriſtus als dem lebendigen Steine, *ὅπῃ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένος, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτός ἐντιμος* (1. Pt. 2, 4 ff.), wobei *ψ. 118, 22* zitiert wird (V. 7), unmittelbar an die im Synopticon erhaltene Ausſage Jeſu (Mc. 12, 10. Mt. 21, 42. Lc. 20, 17), ſo daß ſich der Petrusbrief unzweifelhaft auf ſie zurückbezieht. Und ſchließlich finden wir im Briefe dieſelbe Stärke eſchatologiſcher Erwartung wie in der Apokalypſe des Synopticons. Immer wieder begegnet uns der Gedanke der *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1. Pt. 1, 7. 13. 4, 13. 5, 1) angeſichts des Endes aller Dinge, das bevorſteht (4, 7). Es iſt die Auflöſung der dunklen Worte Jeſu von der Zukunft des Menſchenſohnes in der Herrlichkeit ſeines Vaters mit großer Macht und Herrlichkeit (Mc. 8, 38. 13, 26. 14, 62. Mt. 16, 27. 24, 27. 26, 64. Lc. 9, 26. 21, 27. 22, 69). Man darf alſo ſagen, daß die Grundgedanken des Briefes im Synopticon ihre Wurzel haben, auch wenn ſie von Paulus ſtark beeinflusst ſind, deſſen Theologie weniger an das Synopticon als an die marcomatthäiſche Sonderquelle anzuknüpfen ſcheint. Daß der empfängliche Petrus, beſonders wenn er ſeinen erſten Brief durch den Paulusſchüler Silvanus ſchreiben ließ, pauliniſche Gedanken in ſich aufgenommen hat, ſteht im Einklang mit den Nachrichten der Apoſtelgeſchichte und des Galaterbriefes.

Schwieriger liegt die Frage beim zweiten Briefe wegen des Verhältniſſes zum Judasbriefe und der pauliniſchen Briefſammlung, die als zugänglich für die Leſer vorausgeſetzt wird (2. Pt. 3, 14 ff.). Daß der zweite Brief als Ganzes echt iſt, halte ich wegen dieſer

Beziehungen für unmöglich. Als unentschieden aber will mir der Streit darüber vorkommen, ob nicht doch eine echte Grundlage anzunehmen ist, die in späterer Zeit überarbeitet wurde. Das erste Kapitel und ein Teil des dritten (3, 1—10) laſſen ſich als petriniſch begreifen, indem hier die Frage der Paruſie und des Weltendes behandelt wird, an deſſen Nähe Zweifel bei den Zeitgenoſſen laut geworden ſind. Es beſteht alſo ein Recht, den eſchatologiſchen Teil des zweiten Briefes (2. Pt. 1. 3, 1—10) als echt anzunehmen. Auch hier nun finden ſich ſynoptiſche Anklänge. *Ἡ εἰσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλειαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2. Pt. 1, 11) iſt die Erfüllung des Zieles, *εἰς τὴν βασιλειαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν* (Mc. 10, 24f. Mt. 19, 23f. Lc. 18, 24f.), womit die *ζωὴ αἰώνιος* (Mc. 10, 17. Mt. 19, 17. Lc. 18, 18) gleichbedeutend iſt. Von beſonderem Intereſſe iſt der Rückblick auf die Verklärung (2. Pt. 1, 17), die ganz die ſynoptiſchen Züge erkennen läßt. Petrus mit den Genoſſen hören angeſichts der Erſcheinung auf dem heiligen Berge eine Stimme, vom Himmel geſandt, mit den Worten: *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα*. Dieſe Geſtalt berührt ſich am meiſten mit Matthäus (17, 5 *ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα · οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα · ἀκούετε αὐτοῦ*). Matthäus hat aber oftmals der aus Marcus übernommenen Vorlage ihre altertümlichere Form zurückgegeben, ſo daß der Einklang zwiſchen Petrus und Matthäus der marciniſchen Form die Wage hält, deren Wortlaut aber denſelben Grundgedanken bringt. Die *δύναμις καὶ παρονσία Ἰησοῦ Χριστοῦ* aber (1, 16) haben nach Petrus vorausgeſchaut *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι . . . ἀπὸ Θεοῦ ἀνθρωποι* (1, 21), ſo wie David nach dem Synopticon *ἐν τῷ πνεύματι εἶπεν Κάθου ἐκ δεξιῶν μου κτλ.* (Mc. 12, 36. Mt. 22, 43). Die eſchatologiſchen Gedanken (2. Pt. 3, 1—10) erinnern freilich nur in der auch hier geſpannten Erwartung an die ſynoptiſche Apokalypſe, wie ſie denn ausdrücklich mit der altteſtamentlichen und apoſtoliſchen Prophetie im allgemeinen (3, 2), nicht im Wortlaut, verwandt ſind. Doch hört man in 2. Pt. 3, 10: *οἱ οὐρανοὶ φοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται*, die ſynoptiſche Schlußweiſſagung heraus (Mc. 13, 31. Mt. 24, 35. Lc. 21, 33 *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται*), woran auch ein Spruch der Redequelle anklingt (Mt. 5, 18. Lc. 16, 17). Sonſt ſchließt ſich der Wortlaut eher an Ausdrücke, die Johannes und Jeſus in der Redequelle gebrauchen. Wenn entgegen dem

archaischen Äon, der in der Sintflut unterging, der gegenwärtige εἰς τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως im Feuer zugrundegehen bestimmt ist (3, 7), so denkt man an das Täuferwort von der Feuertaufe (Mt. 3, 11. Lc. 3, 16 [βαπτίσει] καὶ πυρὶ), das, weil bei Marcus fehlend, wohl die Variante aus der Redequelle zur synoptischen Geistestaufe sein wird. Auch die Redequelle stellt den Tagen Noas den Untergang des gegenwärtigen Äon als Gegenstück zur Seite (Mt. 24, 37 ff. Lc. 17, 26); und wie bei Petrus die ἡμέρα τῆς κρίσεως erscheint (2. Pt. 3, 7), so in der Redequelle der eschatologische Zeitpunkt ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως (Mt. 10, 15. 11, 22. 24 cf. Lc. 10, 12). Ebenso wird bei Petrus der jüngste Tag mit dem Diebe verglichen, der plötzlich und unversehens bei Nacht einbricht (2. Pt. 3, 10); ein urchristliches Bild, das auch Paulus verwendet (1. Thess. 5, 2. 4), das seine Wurzel aber wohl in dem bei Johannes überlieferten Herrnwort hat (Ap. 3, 3. 16, 15), auf das ein Herrnwort der Redequelle anspielt (Mt. 24, 43. Lc. 12, 39). Ist das eschatologische Stück des zweiten Petrusbriefes echt, so kann es nicht wunder nehmen, daß darin so manche eschatologische Herrnworten nachklingen, die uns Matthäus in seinem Buche der λόγια zahlreicher aufbewahrt hat als Marcus im Synopticon, das an Herrnworten weniger reich ist.

Das Zeugnis des Papias über Petrus' Verhältnis zum Marcus-evangelium hat den Ausgangspunkt unserer Frage nach der Herkunft des Synopticons gebildet. Es bildet die Grundlage wenn nicht aller, so doch der meisten Zeugnisse späterer Kirchenväter. Es kann sein, daß Justin der Märtyrer (Trypho. 106), Clemens von Alexandrien (hypotyp. ad 1. Pt. 5, 13. — Eus. h. e. 6, 14, 5) oder auch Irenäus (haer. 3, 1, 1)¹⁵⁰⁾ für ihre entsprechenden Nachrichten besondere Quellen haben. Doch da wir diese Quellen nicht nachprüfen können, so bleibt für uns das papianische Zeugnis die einzige feste Nachricht. Ihre Nachprüfung haben wir durch Vergleich der petrinischen Literatur mit der synoptischen Überlieferung zu erreichen gesucht. Und es hat sich ergeben, daß der Anschauungskreis in den Petrusreden der Apostelgeschichte und in den Petrusbriefen sich mit dem Synopticon eng berührt. In den Beispielen der petrinischen Verkündigung (3, 12—26. 4, 8—12 cf. 2, [14—21.] 22—24. 32—36. — 10, 34—43) treten die Grundzüge des apostolischen Symbolums unverkennbar auf, so daß wir ein Recht haben, einen Kausalnex zwischen beiden

¹⁵⁰⁾ cf. Zahn, Einleitung II¹ S. 180. 214 ff.

herzustellen. Ebenso aber scheint die Petruspredigt die Wurzel des synoptischen Evangeliums zu sein, da nicht nur in äußeren Punkten, sondern auch in der theologischen Betrachtung besonders von Taufe und Abendmahl eine unverkennbare Verwandtschaft besteht. Da nun Petrus unzweifelhaft in den ersten Jahren das Haupt der Urgemeinde gewesen ist (Gal. 1, 18. 2, 9), der im Apostelkreise wie schon zu Jesu Zeit so auch späterhin das Wort führte, so daß das Pfingstzeugnis nach doppelter Überlieferung (Act. 3, 1 ff. 2, 1 ff.) auf seiner Predigt ruht, so vereinigen sich alle Nachrichten und Erwägungen auf dem Punkte, daß er wirklich der geistige Urheber der ältesten Evangeliumspredigt war. Sie beginnt nach der Hauptquelle unter den Juden (Act. 3, 1—4, 31), springt unter dem Druck der ersten Christenverfolgung, die sich nach andrer Quelle an Stephanus' Namen anknüpft (c. 7), auf Samaria über (8, 1^b. 14—17. 25), wo Petrus und Johannes in apostolischem Auftrage die zufällig ausgestreute Saat (8, 1^b) zur Entwicklung bringen, und dringt durch Petrus im Hause des Cornelius sogar bis zu den Heiden vor (10, 1—11, 18). Die Gemeindeleitung in Jerusalem scheint Petrus etwa zwölf Jahre innegehabt zu haben (30—42 n. Chr.); denn nach alter Nachricht bei Clemens (strom. 6, 5, 43) und dem Phrygier Apollonius (Eus. h. e. 5, 18, 14)¹⁵¹⁾ sind die Apostel zwölf Jahre nach Jesu Auferstehung dort geblieben. Die Verfolgung durch Agrippa I trieb Petrus nach seiner wunderbaren Errettung aus dem Kerker aus Jerusalem fort (c. 42 n. Chr.), wo nun Jacobus als Gemeindehaupt erscheint (Act. 12, 17), was er auch zur Zeit des Apostelkonvents (48 n. Chr. cf. Gal. 2, 9) und der Verhaftung des Paulus (55 n. Chr. cf. Act. 21, 18 ff.) geblieben ist. Petrus mit Johannes nimmt daneben zwar nach wie vor die Stellung eines Säulenapostels ein (Gal. 2, 9); doch sein Hauptwerk liegt jetzt in der Mission. Fällt die samaritanische Reise (Act. 8, 1^b. 14—17. 25) in das erste Jahrzehnt der jungen Kirche, so scheint die Predigt im Küstenlande erst nach dem Tode Agrippas I (44 n. Chr.) zu erfolgen, als ganz Palästina, Judäa, Samaria und Galiläa, unter römischer Herrschaft stand, die das Christentum anfangs gewähren ließ (9, 31—11, 18). Wenn Petrus bald nach dem Apostelkonvent (48 n. Chr.) in Antiochia auftritt (Gal. 2, 11 ff.),¹⁵²⁾ so scheint dies

¹⁵¹⁾ Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, 243.

¹⁵²⁾ Zahn in NKZ. 1894, S. 435 ff. setzt die antiochenische Szene (Gal. 2, 11 ff.) vor den Konvent, was nicht überzeugt.

die endgiltige Trennung von Jerusalem zum Zwecke der Mission voranzuführen, da wir ihn fortan nicht wieder in der Muttergemeinde finden. Vielmehr nennt ihn Paulus im ersten Korintherbriefe als Missionar, begleitet von seiner Frau (1. Cor. 9, 5), und er könnte damals auch nach Korinth gekommen sein (1. Cor. 1, 12), während Paulus in Ephesus wirkte (52—54 n. Chr.). Später fand er an der Küste des Schwarzen Meeres einen ausgedehnten Wirkungskreis (1. Pt. 1, 1), der seinen Ausgang in der dort zahlreichen jüdischen Diaspora gehabt haben wird, um von da aus auch die Heiden zu ergreifen. Der Typus seiner Missionspredigt aber ist nach der Apostelgeschichte bereits in der jerusalemischen Periode geschaffen (30—48 n. Chr.); in Jerusalem auch ist Johannes Marcus gewiß zu seinem geistlichen Sohne geworden, der von ihm getauft war (1. Pt. 5, 13. cf. Act. 12, 12). Die Verbindung zwischen Petrus und Marcus, in Jerusalem geknüpft, ist noch in Petrus letzter Lebenszeit in Rom lebendig (1. Pt. 5, 13). Ob sie nach dem Apostelkonvent in Antiochien, wo Petrus wie Marcus eine Zeitlang ihr Wesen hatten (Gal. 2, 11. Act. 15, 35. 39), zu dauernder Gemeinschaft führte, läßt sich wohl fragen. Man müßte dann annehmen, daß Marcus nach der zweiten cyprischen Reise (Act. 15, 39) die Verbindung mit Barnabas löste, um Gehilfe des Petrus zu werden. Die Niederschrift des Synopticons durch Marcus ist an sich ebenso gut in Jerusalem denkbar wie in Antiochia oder in Rom.

II. Die Sonderquelle.

1. Übersetzung.¹⁵³⁾

a) Der galiläische Kreis.

Mc. 1, 1 Der Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes.¹⁵⁴⁾ [Wie geschrieben steht:] ²Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg zubereiten soll,¹⁵⁵⁾ [so trat Johannes der Täufer am Jordan auf.] ⁶Und Johannes trug ein Kleid von Kamelshaaren, und hatte einen Ledergürtel um seine Hüften und nährte sich von Heuschrecken und wildem Honig.¹⁵⁶⁾ ⁷Und es wallfahrte zu ihm das ganze jüdische Land und alle Jerusalemer und ließen sich von ihm im Jordanfluß taufen, indem sie ihre Sünden bekannten.¹⁵⁷⁾

Mt. 3, 13 Damals erschien Jesus aus Galiläa am Jordan bei Johannes, um sich von ihm taufen zu lassen. ¹⁴Der aber suchte ihm zu wehren, indem er sprach: Ich bedürfte wohl der Taufe von dir, und du kommst zu mir? ¹⁵Aber Jesus antwortete und sprach zu ihm: Laß jetzt gut sein; denn solcherart ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Da ließ er ihn gewähren. ¹⁶Und er sah¹⁵⁸⁾ Gottes Geist wie eine Taube¹⁵⁹⁾ auf ihn kommen. ¹⁷[Und vom Himmel sprach eine Stimme:] Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

¹⁵³⁾ Die Stücke aus Matthäus sind gesperrt gedruckt.

¹⁵⁴⁾ *Ἦν* [*ἦν*] *θεοῦ* ist zu stark bezeugt (BDL. — Versionen), als daß es athetiert werden könnte; cf. J. Weiß, Ältestes Ev. S. 42 A. 2; Seine, Theologie d. Neuen Testaments³ S. 71 A. 2.

¹⁵⁵⁾ Das Zitat bringt Q anderswo (Mt. 11, 10; Lc. 7, 27); im Synopticon fehlt es.

¹⁵⁶⁾ καὶ ζώων — μέλι ἄγριον fehlt in D latt ohne Grund.

¹⁵⁷⁾ D. 5 steht sachgemäß hinter D. 6 wie bei Mt. 3, 5 f.

¹⁵⁸⁾ sc. Johannes cf. D. 17^b οὗτός ἐστιν.

¹⁵⁹⁾ cf. b. Ber. 3^a בַּת קוֹל שְׁמֵהּמַת כִּיּוֹנָה.

Mc. 1, ¹⁴Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa, predigend das Evangelium Gottes, ¹⁵nämlich: Die Zeit ist erfüllt und das Gottesreich steht vor der Tür. Tut Buße und glaubt an das Evangelium. ¹⁶Und wie er am Galiläischen See fürbaß ging, sah er Simon und Andreas, Simons Bruder, wie sie im See auf Fang waren, denn sie waren Fischer. ¹⁷Und Jesus sprach zu ihnen: Heran in meine Nachfolge, so will ich euch ¹⁶⁰zu Menschenfischern machen. ¹⁸Und alsbald verließen sie die Netze und folgten ihm. ¹⁹Und als er ein Stücklein weiterging, sah er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, und seinen Bruder Johannes, wie sie im Fahrzeug die Netze flickten. ²⁰Und alsbald rief er sie; und sie ließen ihren Vater Zebedäus mit dem Gedinge im Fahrzeug und folgten ihm nach.

⁴ ¹Und nun ^{*161}) begann er, zu lehren am See. Und sehr viel Volk drängte sich zu ihm, so daß er in ein Schiff trat und sich niederließ auf dem See, während alles Volk am See auf dem Lande stand. ²Da lehrte er sie vielerlei in Gleichnissen und sprach zu ihnen in seiner Unterweisung: ^{130 * 162}) Wie sollen wir das Gottesreich abbilden, und in welches Gleichnis wollen wir es fassen? ³¹Es gleicht einem Senfkorn, das, wenn es ausgestreut wird auf die Erde, kleiner ist als alle Samenkörner auf Erden; ³²aber wenn es ausgestreut ist, dann geht es auf und wird größer als alle Stauden und treibt mächtige Zweige, so daß die Vögel des Himmels in seinem Schatten wohnen können. ¹⁶³) ²⁶Und weiter sprach er: Das Gottesreich ist also beschaffen, wie wenn ein Mensch Samen auf die Erde auswirft ²⁷und legt sich schlafen und erwacht wieder, nachts und tags, und der Same sproßt auf und reißt sich, ohne daß er's weiß. ²⁸Ganz von selbst bringt die Erde Frucht, zuerst grüne Halme, dann Ähren, dann kommt das volle Getreide in den Ähren. ²⁹Wenn es aber die Frucht erlaubt, dann sendet er die Sichel, denn die Ernte ist da. ¹⁶⁴) ³³Und in vielen solchen Gleichnissen predigte er ihnen das Wort, in dem Maße, als sie es verstehen konnten. ³⁴Ohne Gleichnis

¹⁶⁰) γενέσθαι om 1^e—118—131—209. 13—69. S^s al.

¹⁶¹) πάλιν ist Zusatz mit Rücksicht auf 2, 13.

¹⁶²) καὶ ἔλεγεν ist Wiederaufnahme von 4, 2.

¹⁶³) V. 30—32 ist wegen der feierlichen Einleitung (V. 30) als erstes Gleichnis vor V. 26—29 gestellt.

¹⁶⁴) Gegen Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 118, der die Parabel nach der Zerstörung Jerusalems ansetzt, cf. Wellhausen, Marcus S. 36 f.

aber predigte er ihnen überhaupt nicht, seinen Jüngern aber legte er alles besonders aus.

6¹ Und er zog von dort¹⁶⁵⁾ weiter und kam in seine Vaterstadt, und seine Jünger folgten ihm. ²An einem Sabbat aber begann er in der Synagoge zu lehren, und die Menge, da sie's hörte, erregte sich, indem sie sprachen: Wo hat er das her? Und was ist's für eine Weisheit, die diesem verliehen ist? und was für Kräfte, die durch seine Hand sich äußern? ³Ist das nicht der Zimmermann, Marias Sohn, und der Bruder von Jacobus und Joseph und Judas und Simon? Und wohnen nicht alle seine Schwestern hier bei uns? Und so ärgerten sie sich an ihm. ⁴Und Jesus sprach zu ihnen: So ohne Ehren ist kein Prophet wie in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause.¹⁶⁶⁾ ⁵Und er konnte daselbst keinen Machtbeweis tun, nur daß er einigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte. ⁶Und er verwunderte sich ob ihres Unglaubens und durchzog die Dörfer, im Umkreis lehrend.

6¹⁷ Herodes [aber]¹⁶⁷⁾ hatte hingeschickt und Johannes greifen lassen und ihn ins Gefängnis geworfen wegen der Herodias, der Frau seines Bruders Philippus,¹⁶⁸⁾ weil er sie geheiratet hatte. ¹⁸Denn Johannes sagte zu Herodes: Es ist nicht recht, daß du deines Bruders Weib hast. ¹⁹Herodias aber lag ihm in den Ohren und wollte ihn töten und konnte doch nicht; ²⁰denn Herodes fürchtete sich vor Johannes, da er ihn als gerechten und heiligen Mann kannte, und so hielt er ihn in Gewahrsam, und wenn er ihn angehört hatte, wurde er ganz unsicher; er hörte ihn nämlich gerne. ²¹Eines Tages aber, als Herodes an seinem Geburtstage seinen Würdenträgern und Obersten und den Vornehmsten Galiläas ein Essen gab, ²²da trat die Tochter eben der Herodias auf und tanzte, und das gefiel Herodes und seinen Tischgenossen. Es sprach aber der König zum Mädchen: Bitte mich, worum du willst; ich schenke dir's! ²³Und er schwur ihr zu: Worum du mich bittest, das schenke ich dir bis an die Hälfte meines Königreichs. ²⁴Da ging sie hinaus und sprach zu ihrer Mutter: Was soll ich mir erbitten? Die aber sprach: Das Haupt Johannes des Täufers. ²⁵Da ging sie

¹⁶⁵⁾ sc. von Kapernaum (cf. Mt. 13, 53) gegenüber dem jetzigen Zusammenhang.

¹⁶⁶⁾ cf. Gen. 12, 1. Wellhausen a. O. S. 44 f. läßt V. 4 ohne Grund aus.

¹⁶⁷⁾ Ἀντὶς γὰρ ὁ Ἡρώδης ist sekundäre Anknüpfung an V. 14—16.

¹⁶⁸⁾ Ist Φιλίππου kein Irrtum, so kann nicht der gleichnamige Tetrarch gemeint sein; cf. Meyer-Weiß, Mc Lc.⁸ S. 104.

gleich eifrig zum Könige und sprach die Bitte aus: Ich wünsche, daß du mir auf der Stelle auf einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers übergibst. ²⁶Obwohl nun der König sehr unmutig ward, wollte er sie doch wegen der Schwüre und der Tischgenossen nicht abfallen lassen. ²⁷Und so sandte der König den Henker und befahl, sein Haupt zu bringen. ²⁸Und der ging hin und enthauptete ihn im Gefängnis und brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab's dem Mädchen, und das Mädchen gab's seiner Mutter. ²⁹Als aber seine Jünger davon hörten, kamen sie und trugen seinen Leichnam fort und legten ihn in ein Grab.

†8¹In jenen Tagen,¹⁶⁹⁾ als wieder einmal viel Volks beisammen war und sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger heran und spricht zu ihnen: ²Mich jammert des Volks, denn sie halten schon drei Tage bei mir aus und haben nichts zu essen. ³Und wenn ich sie nüchtern nach Hause ziehen lasse, so werden sie unterwegs ver-
schmachten; auch sind manche von ihnen von fernher gekommen. ⁴Da antworteten ihm seine Jünger: Wovon soll diese hier jemand satt machen können mit Brot in der Wüste? ⁵Da fragte er sie: Wieviel habt ihr Brote? Sie sagten: Sieben. ⁶Und er gibt dem Volke Weisung, sich auf die Erde niederzulassen. Dann nahm er die sieben Brote, dankte und brach sie und gab sie seinen Jüngern, um sie vorzulegen; und die legten dem Volke vor. ⁷Auch hatten sie ein paar Fischlein; auch über denen sprach er den Segen und legte sie vor. ⁸Und sie aßen und wurden satt und hoben als Überbleibsel an Brocken sieben Körbe auf. ⁹Es waren aber bei viertausend; und so ließ er sie ziehen. ¹⁰Und alsbald bestieg er mit seinen Jüngern das Schiff und kam in die Gegend von Manutha.¹⁷⁰⁾†

6⁴⁵Und alsbald nötigte er die Jünger, das Schiff zu besteigen und aufs andre Ufer gen Bethsaida voranzufahren, während er das Volk entließ. ⁴⁶Nachdem er sich aber von ihnen verabschiedet hatte, ging er auf den Berg, um zu beten. ⁴⁷Und als es spät war, befand sich das Schiff mitten auf dem See und er allein auf dem Lande. ⁴⁸Da er nun sah, wie sie bei der Fahrt Seenot hatten, denn der Wind war ihnen entgegen, kommt er um die vierte Nachtwache auf sie zu, wandelnd auf dem See. Und er wollte an ihnen

¹⁶⁹⁾ 8, 1—10 ist von 6, 31—44 von seiner Stelle verdrängt.

¹⁷⁰⁾ *Δαλμανουθά* = דַלְמָנוּתָה cf. Palästinajahr buch 14, S. 16, doch cf. Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu S. 125 ff.

vorübereilen; ⁴⁹sie aber, als sie ihn auf dem See wandeln sahen, glaubten, es sei ein Gespenst, und schrien laut auf; ⁵⁰denn alle hatten ihn gesehen und sich erschreckt. Er aber redete alsbald mit ihnen und spricht zu ihnen: Seid unverzagt, ich bin's, erschreckt euch nicht. ^{mt. 14, 28} Da antwortete ihm Petrus und sprach: Herr, wenn du's bist, so laß mich über das Wasser zu dir kommen. ²⁹Sprach er: Komm her. Und Petrus verließ das Schiff und wandelte übers Wasser und kam auf Jesus zu. ³⁰Als er aber den Wind sah, erschrak er und fing an zu sinken, schrie und sprach: Herr, rette mich. ³¹Sogleich streckte Jesus die Hand aus, ergriff ihn und sprach zu ihm: Du Kleingläubiger, warum zweifelst du? ^{mc. 6, 51} Und er trat zu ihnen ins Schiff, und der Wind legte sich; sie waren aber bei sich über die Maßen entsetzt. ⁵²Denn sie hatten das mit den Broten nicht begriffen, sondern ihr Herz war verstockt.

¶ ^{8 14} Und sie hatten vergessen, Brot mitzunehmen; nur ein einziges Brot hatten sie bei sich im Schiff. ^{* 171)} ¹⁶ Und sie besprachen sich miteinander: wir haben kein Brot mit. ¹⁷ Da er es nun merkte, spricht er zu ihnen: Was besprecht ihr euch darüber, daß ihr kein Brot mithabt? Merkt ihr und begreift ihr noch nicht? Habt ihr euer Herz so verstockt? ¹⁸ Habt Augen und seht nicht, habt Ohren und hört nicht? Und denkt ihr nicht dran, ^{* 172)} ²⁰ wie ich euch die sieben [Brote] unter die Viertausend [brach], von wieviel Körben ihr die Vollmaße von Brocken aufhobet? Sprachten sie: von sieben. ²¹ Und er sprach zu ihnen: Begreift ihr noch nicht? ¹⁷³⁾

^{6 53} Und sie fuhren aufs Land zu und kamen nach Gennesaret ¹⁷⁴⁾ und gingen vor Anker. ⁵⁴ Und da sie aus dem Schiff ausstiegen, kamen die Leute, sowie man ihn erkannte, aus jener ganzen Gegend heran und begannen auf den Tragbetten die Kranken heranzutragen, wo sie hörten, daß er sei. ⁵⁶ Und wo er in Dörfer oder in Städte oder in Gehöfte kam, da setzten sie auf den Märkten die Elenden nieder und baten ihn, sie möchten nur den Saum seines Gewandes fassen dürfen; und wer ihn anfaßte, der ward gesund.

¹⁷¹⁾ 8, 15 gehört zu 8, 11—13.

¹⁷²⁾ V. 19 ist mit Rücksicht auf 6, 31 ff. eingeschaltet.

¹⁷³⁾ 8, 14—21 sprengt den Zusammenhang von 8, 11—13 und V. 22 ff. (Wellhausen). Es gehört am ehesten hinter 6, 45—52.

¹⁷⁴⁾ Γεννησαρ[έτ] ist wohl [ע]סר[ת] גני „Sehntgärten“ wie תריסר = סר[ע]סר; cf. Palästinajahrbuch 14, S. 14.

b) Der Kreis der Wanderungen.

7¹Da drängten sich zu ihm die Pharisäer und einige von den Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen waren. ²Und als sie bemerkten, daß einige von seinen Jüngern mit unreinen, das ist ungewaschenen Händen Brot zu essen pfl egten, — ³die Pharisäer nämlich und alle Juden essen nicht, wenn sie sich nicht ordentlich die Hände gewaschen haben, indem sie die Überlieferung der Alten festhalten; ⁴auch essen sie nichts vom Markte, ohne sich abzuspülen, und noch viel anderes gibt's, was sie zu halten übernommen haben: Abwaschung von Bechern und Krügen und Kupfer ¹⁷⁵) — ⁵da fragen ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten: Warum wandeln deine Jünger nicht nach der Überlieferung der Alten, sondern essen mit unreinen Händen? ⁶Er aber sprach zu ihnen: Wie trefflich hat Jesaja über euch, ihr Heuchler, geweissagt, als geschrieben steht: Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist fern von mir. ⁷Umsonst aber huldigen sie mir, da sie Menschengebot als Lehre einprägen. ⁸So laßt ihr Gottes Gebot fahren und haltet fest die Überlieferung der Menschen. ⁹Und sprach zu ihnen: Herrlich, wie ihr Gottes Gebot beiseite setzt, um eure eigne Überlieferung festzuhalten! ¹⁰Denn Mose hat gesagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter! und wer Vater und Mutter verwünscht, der wird mit dem Tode bestraft. ¹¹Ihr aber sagt: Wenn ein Mensch zu Vater oder Mutter sagt: korbân ist — das heißt ein Weihgeschenk — was du von mir zu empfangen berechtigt bist — ¹²und so laßt ihr ihn denn Vater und Mutter nichts Gutes mehr tun, ¹³indem ihr Gottes Wort durch eure Überlieferung, die ihr überliefert habt, ungültig macht, und dergleichen tut ihr noch viel andres.

¹⁴Und wiederum rief er die Menge heran und sprach zu ihnen: Hört mir allesamt zu und merket auf: ¹⁵Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineingelangt, das ihn verunreinigen könnte. Sondern was aus dem Menschen hervorgeht, das ist's, was den Menschen verunreinigt. ¹⁷Und als er vom Volke weg nach Hause kam, fragten ihn seine Jünger um das Gleichnis. ¹⁸Spricht er zu ihnen: Also auch ihr seid unverständlich? Begreift ihr nicht, daß nichts, was von außen in den Menschen hineingelangt, ihn verunreinigen kann? ¹⁹Denn es gelangt nicht ins Herz, sondern in den Bauch und geht durch den Darm wieder ab, der alle Speisen reinigt? ²⁰Aber, sprach

¹⁷⁵) AD al + καὶ κλινῶν.

er, was aus dem Menschen hervorgeht, das verunreinigt den Menschen. ²¹Denn drinnen aus dem Herzen der Menschen kommen die argen Gedanken: Hurerei, Diebstahl, Mord; Ehebruch, Habsucht, Schändlichkeit; Trug, Schwelgerei, böser Blick; Lästerei, Hochmut, Narrheit. ²³Diese Übel alle kommen von drinnen heraus und verunreinigen so den Menschen.¹⁷⁶⁾

⁷ ²⁴Dann brach er auf von dort und entwich in das Gebiet von Tyrus. Und als er in eine Herberge kam, wollte er, daß niemand es wisse, und konnte doch nicht verborgen bleiben. ²⁵Sondern als bald hatte ein Weib von ihm gehört, deren Töchterlein einen unreinen Geist hatte; die kam herein und fiel ihm zu Füßen. ²⁶Das Weib aber war Griechin, von Abstammung eine syrische Phönicierin; und so bat sie ihn, er möchte ihrer Tochter den Dämon austreiben. ²⁷Da sprach er zu ihr: Laß erst die Kinder satt werden; denn es ist nicht fein, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hündlein vorzuwerfen. ²⁸Sie aber antwortete und sprach zu ihm: Freilich, Herr! Und die Hündlein unter dem Tisch bekommen von den Bissen der Kindlein zu essen. ²⁹Da sprach er zu ihr: Ob dieses Wortes gehe hin; der Dämon ist von deiner Tochter gewichen. ³⁰Und wie sie in ihr Haus kam, fand sie das Kind auf dem Bette liegend und den Dämon entwichen.

³¹Und wiederum verließ er das Gebiet von Tyrus¹⁷⁷⁾ und kam [durch Sidon hindurch]¹⁷⁸⁾ zuletzt an den See Galiläas, mitten durch das Gebiet der Dekapolis. ³²Da bringen sie ihm einen Taubstummen und rufen ihn an, ihm die Hand aufzulegen. ³³Da nahm er ihn vom Volke besonders, legte ihm die Finger in seine Ohren, spülte¹⁷⁹⁾ und rührte seine Zunge an, ³⁴und zum Himmel aufblickend, seufzte er und spricht zu ihm: Epphatach, das bedeutet: öffne dich. ³⁵Da öffnete sich sein Gehör, und zugleich löste sich die Fessel seiner Zunge, und er vermochte deutlich zu reden. ³⁶Und er trug ihnen auf, niemand etwas zu sagen. So dringlich er's ihnen

¹⁷⁶⁾ In c. 7, 1—23 sind wohl verschiedene Sprüche zusammengeschweisht (V. 6—8. — V. 9—13. — V. 14 ff.); cf. Wellhausen, a. a. O. S. 57.

¹⁷⁷⁾ Wellhausen, a. O. S. 59: Das tyrische Gebiet bildet nach Jos. bell. 3, 38 die Nordgrenze von Galiläa. *διὰ Σιδωνος* ist dunkel; aber es durch *Σαϊδόν* = *Βηθσαϊδόν* zu ersetzen (Wellhausen, a. a. O. S. 60), ist unerlaubt. Matthäus 15, 21 stellt Tyrus und Sidon als allgemeine Bestimmung der Gegend voraus, wohl eine richtige Korrektur von Marcus.

¹⁷⁸⁾ Wellhausen streicht *διὰ Σιδωνος* nach Syrsin.

¹⁷⁹⁾ cf. Hesl in *3aW.* 35, S. 130 f.

aber auftrag, um so lauter verkündeten sie's. Und sie erstaunten über die Maßen, indem sie sprachen: Alles hat er wohl gemacht; und nun läßt er auch die Tauben hören und die Stummen reden.

8¹¹ Und die Pharifäer kamen und begannen mit ihm zu disputieren, indem sie von ihm ein Zeichen aus dem Himmel verlangten, wobei sie ihn versuchen wollten. ¹² Aber er seufzte in seinem Geiste auf und sprach: Wozu verlangt dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht wird kein Zeichen empfangen.¹⁸⁰⁾ ¹³ Und er ließ sie stehen *¹⁸¹⁾ und ging fort.*¹⁸¹⁾ ¹⁵ Und er gebot ihnen und sprach: Seid vorsichtig, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharifäer und dem Sauerteige des Herodes.¹⁸²⁾ ²² Und wie sie nach Bethanien¹⁸³⁾ kommen, da bringen sie ihm einen Blinden und bitten ihn, ihn anzurühren. ²³ Er aber ergriff den Blinden bei der Hand und führte ihn aus dem Dorfe hinaus, spülte ihm in die Augen, legte ihm die Hände auf und fragte ihn dann, ob er etwas sähe. ²⁴ Der aber schlug die Augen auf und sagte: Ich sehe die Menschen gehen, als erblickte ich Bäume. ²⁵ Darauf legte er ihm noch einmal die Hände auf die Augen. Da sah er klar und war wieder gesund und erblickte alles scharf. ²⁶ Er aber hieß ihn nach Hause gehen, indem er sprach: Geh nicht ins Dorf hinein.

Mt. 16, 13 Als aber Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi gekommen war, fragte er seine Jünger: Wofür halten denn die Leute den Menschensohn? — — — ¹⁶ Da antwortete Simon*¹⁸⁴⁾ und sprach: Du bist *¹⁸⁴⁾ der Sohn des lebendigen Gottes. ¹⁷ Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Sohn Joanas¹⁸⁵⁾; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbaret, sondern mein Vater im Himmel. ¹⁸ Und ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich

¹⁸⁰⁾ Mt. 16, 4 + *ei mh to σημειον Ιωνα*.

¹⁸¹⁾ *πάλιν εμβάς* und *εις το πέραν* fehlen bei Mt. 16, 4 mit Recht; die Wörter verwirren die Topographie.

¹⁸²⁾ c. 8, 15, jetzt versprengt, schloß ursprünglich wohl 8, 11—13 ab.

¹⁸³⁾ So nach der Itala. Bethsaida war keine *κώμη*; cf. Palästinajahrbuch 14, S. 18 f.

¹⁸⁴⁾ *Πέτρος* und *ὁ Χριστός* sind syroptisch; in unserer Quelle tritt *Πέτρος* erst v. 18 mit Nachdruck hervor.

¹⁸⁵⁾ *Βαριωνά* kann nicht יונה, sondern wegen Joh. 1, 42; 21, 15—17 nur בר יונה = בר יונה sein (cf. 2. Reg. 25, 23 LXX; 1. Chr. 26, 3 LXX).

meine Gemeinde bauen, und auch Höllenpforten sollen sie nicht überwältigen. ¹⁹Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben; und was du bindest auf Erden, das soll im Himmel gebunden heißen, und was du lösest auf Erden, das soll im Himmel gelöst heißen. ^{21a}Von da an begann Jesus, seine Jünger zu unterweisen, daß er müsse nach Jerusalem gehen, und sterben¹⁸⁶⁾ ²²Da packte ihn Petrus und begann, ihn zu warnen, indem er sprach: Gott sei dir gnädig, Herr!¹⁸⁷⁾ Das darf dir nicht widerfahren. ²³Er aber wandte sich um und sprach zu Petrus: Weiche rückwärts, Satanas! Du bist mir ein Ärgernis,¹⁸⁸⁾ denn du denkst nicht göttlich, sondern menschlich! ^{Mc. 8, 37} Denn was will denn ein Mensch als Ersatzgabe für seine Seele geben?

⁹Und nach sechs Tagen^{*189)} führt er sie auf einen hohen Berg allein im besondern, und da verwandelte er sich vor ihren Augen. ⁴Und es erschien ihnen Elia und Mose, und sie besprachen sich mit Jesu. ^{Mt. 17, 6} Die Jünger aber^{*190)} fielen auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr. ⁷Jesus aber trat herzu, rührte sie an und sprach: Steht auf und fürchtet euch nicht. ^{Mc. 9, 9} Und als sie vom Berge herabstiegen, gebot er ihnen, sie sollten, was sie gesehen hätten, niemand eher sagen, als bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. ¹⁰Und sie behielten das Wort, indem sie bei sich überlegten, was wohl die Auferstehung von den Toten bedeuten solle. ¹¹Und sie fragten ihn: Was meinen denn die Pharisäer und Schriftgelehrten,¹⁹¹⁾ daß erst Elia kommen müsse? ^{12a}Er aber sprach zu ihnen: Elia soll erst kommen und alles in Ordnung bringen?^{*192)} ¹³Ich sage euch: Elia ist ja schon gekommen, und sie haben ihm angetan, was sie wollten, [wie über ihn ge-

¹⁸⁶⁾ Zu ergänzen nach der synoptischen Parallele.

¹⁸⁷⁾ κύριε wie Mc. 7, 28 in unsrer Quelle.

¹⁸⁸⁾ Πέτρος als πέτρα σκανδάλου (1. Pt. 2, 8; Rom. 9, 33; 14, 13) nach Zahn, Mt.³ S. 555.

¹⁸⁹⁾ παραλαμβάνει . . . τὸν Ἰωάννην laut Ausweis bei Lucas ist synoptisch.

¹⁹⁰⁾ ἀκούσαντες setzt Matthäus mit Rücksicht auf die synoptische Stimme zu.

¹⁹¹⁾ Die Reihenfolge οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς wie 7, 1? in unsrer Quelle.

¹⁹²⁾ V. 12^a muß rhetorische Frage sein, die V. 13 beantwortet wird, so daß V. 12^a + 13 zusammengehört und V. 12^b mit Matthäus hinter V. 13 zu stehen hat.

[schrieben steht].¹⁹³⁾ ^{12b} Und wie steht geschrieben vom Menschensohn? Daß er viel leiden muß und verworfen wird.¹⁹²⁾

⁹¹⁴ Und als sie zu den Jüngern kamen, sahen sie einen großen Haufen um sie her und auch Schriftgelehrte, die mit ihnen verhandelten. ¹⁶ Da fragte er sie: Was verhandelt ihr miteinander? ¹⁷ Und einer aus der Menge antwortete ihm: Meister, ich habe meinen Sohn zu dir gebracht, der einen Geist hat, der stumm ist. ²¹ Und er fragte seinen Vater: Wie lange ist es her, daß dies ihm begegnet ist? Sprach er: Von Kind auf. ²² Auch hat er ihn schon oft ins Feuer und ins Wasser geworfen, um ihn umzubringen. Aber wenn du etwas kannst, so komm uns zu Hilfe aus Barmherzigkeit mit uns. ²³ Jesus aber sprach zu ihm: Wenn du kannst? Alles ist möglich dem Glaubenden. ²⁴ Da schrie der Vater des Kindes und sagte: Ich glaube ja; hilf meinem Unglauben. ^{25a} Als aber Jesus sah, daß sich das Volk herandrängte,*¹⁹⁴⁾ ^{25c} spricht er¹⁹⁴⁾ zu ihm: Du taubstummer Geist, ich befehle dir, fahre aus von ihm und kehre nimmer wieder. ²⁶ Da schrie er auf und riß ihn heftig und fuhr aus; er aber war wie tot, so daß die meisten dachten, er sei gestorben. ²⁷ Jesus aber ergriff ihn bei der Hand und erweckte ihn, und er stand auf. ²⁸ Und als er nach Hause kam, fragten ihn seine Jünger für sich allein: Warum konnten wir ihn nicht austreiben? ²⁹ Und er sagte zu ihnen: Diese Art kann durch nichts denn durch Gebet ausfahren.

Γ³²² Die Schriftgelehrten aber, die von Jerusalem gekommen waren, sagten: Er hat den Beelzebub, und er treibt die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen. ²³ Da rief er sie heran und sagte zu ihnen in Gleichnissen: Wie kann Satanas den Satanas austreiben? ²⁴ Und wenn ein Reich sich in sich selber spaltet, so kann solch Reich doch nicht bestehen. ²⁵ Und wenn ein Haus in sich selber uneins wird, so kann solch Haus nicht bestehen. ²⁶ Und wenn der Satan gegen sich selber auftritt, geht er in Stücken und kann nicht weiter bestehen, sondern hat ein Ende. ²⁷ Aber niemand auch kann in das Haus eines Starken eindringen und ihm das Hausgerät rauben, wenn er nicht zuvor den Starken bindet. Dann erst mag er sein Haus ausplündern. ²⁸ Wahrlich, ich sage euch: Alles

¹⁹³⁾ Diese Worte fehlen bei Matthäus wohl mit Recht, da ein entsprechendes Schriftwort fehlt.

¹⁹⁴⁾ V. 25^b ἐπετίμησεν . . . ἀναδάστω ist laut Mt||Lc synoptisch. λέγων wird Mc aus λέγει hergestellt haben.

wird den Menschenkindern vergeben werden, Sünden und Lästerungen, womit sie lästern. ²⁹Wer aber gegen den Heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern macht sich ewiger Sünde schuldig — ³⁰weil sie sagten, er hat einen unreinen Geist.¹⁹⁵⁾

^{Mt. 17, 24} Als sie nun nach Kapernaum kamen, traten die Einnehmer der Tempelsteuer an Petrus heran und sagten: Zahlt denn euer Meister keine Tempelsteuer? ²⁵Spricht er: Freilich. Und als er ins Haus trat, kam Jesus ihm zuvor mit den Worten: Was dünket dich, Simon? Von wem pflegen die irdischen Könige Zoll oder Zins zu nehmen? Von ihren Söhnen oder von den Fremden? ²⁶Da er nun sagte: Von den Fremden, sprach Jesus zu ihm: Demnach sind die Söhne frei. ²⁷Damit wir ihnen aber kein Ärgernis geben, so gehe zum See, wirf die Angel aus und nimm den ersten Fisch, der heraufkommt, und wenn du seinen Mund öffnest, so wirst du einen Stater finden. Den nimm und gib ihnen für mich und dich.

[Er sprach aber zu seinen Jüngern:]

^{Mt. 10, 40} Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesendet hat. ⁴¹Wer einen Propheten unter dem Namen eines Propheten aufnimmt, der wird den Lohn eines Propheten ernten, und wer einen Gerechten unter dem Namen eines Gerechten aufnimmt, der wird den Lohn eines Gerechten ernten. ⁴²Und wer einen von diesen Geringen nur mit einem Becher kalten Wassers trinkt, unter dem Namen eines Jüngers, wahrlich, ich sage euch, der hat seinen Lohn nicht verscherzt.¹⁹⁶⁾ ^{Mt. 9, 42} Und wer einen von diesen Geringen ärgert, die da gläubig sind,¹⁹⁷⁾ dem wäre es besser, ein Mahlstein würde um seinen Hals gehängt und er würde ins Meer geworfen. ⁴³Und wenn dich deine Hand ärgert, so haue sie ab. Es ist besser, du gehst als Krüppel ins Leben ein,

¹⁹⁵⁾ c. 3, 22—30 zerreißt den Zusammenhang von 3, 20 f. mit D. 31 ff., paßt aber an unsre Stelle, hinter die exorcistische Handlung.

¹⁹⁶⁾ Mt. 9, 41 *ἐν ὀνόματι μου, ὅτι Χριστοῦ ἔστε*, mit artikellosem Χριστοῦ nur hier in Evangelien und Apostelgeschichte. „Mt. 9, 41 steckt in Mt. 10, 42“ (Wellhausen, Mt. S. 92).

¹⁹⁷⁾ AB Syr^s latt + *εἰς ἐμέ* wohl nach Matthäus.

als daß du mit zwei Händen in die Hölle, ins unverlöschliche Feuer hinabmußt. ⁴⁶Und wenn dein Fuß dich ärgert, so hauer ihn ab; es ist besser, du gehst lahm ins Leben ein, als daß du mit zwei Füßen in die Hölle geworfen wirst. ⁴⁷Und wenn dein Auge dich ärgert, so reiß es aus: Es ist besser, du gehst einäugig ins Gottesreich ein, als daß du mit zwei Augen in die Hölle geworfen wirst, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht.¹⁹⁸⁾ ⁴⁹Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden. ⁵⁰Das Salz ist ein gut Ding; wenn aber das Salz salzlos wird, womit wollt ihr es würzen? Habt Salz bei euch und haltet miteinander Frieden.

^{Mt. 18, 15} Wenn aber dein Bruder ein Unrecht tut, so gehe und überführe ihn unter vier Augen; hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. ¹⁶Hört er aber nicht, so nimm mit dir noch einen oder zwei, damit jeglicher Ausspruch auf zweier oder dreier Zeugen Mund besteht. ¹⁷Wenn er aber sie nicht hört, so sage es der Gemeinde; hört er aber auch die Gemeinde nicht, so soll er dir soviel gelten wie der Heide und der Zöllner. ¹⁸Wahrlich, ich sage euch, alles, was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel als gebunden gelten; und was ihr löset auf Erden, das wird im Himmel als gelöst gelten. ¹⁹Wiederum sage ich euch, daß, wenn zwei von euch eins werden auf Erden über irgend ein Ding, um das sie bitten wollen, das wird ihnen zu teil von meinem Vater im Himmel. ²⁰Denn wo zwei oder drei in meinem Namen zusammenkommen, da bin ich in ihrer Mitte.

^{Mt. 10, 1} Und dann brach er von dort auf und kam ins Gebiet von Judäa und¹⁹⁹⁾ jenseits des Jordans. Und wieder lief ihm die Menge zu, und wieder lehrte er sie in gewohnter Weise. ²Da traten die Pharisäer heran und fragten ihn, ob sich ein Mann von seinem Weibe scheiden dürfe, indem sie ihn versuchten. ³Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Was hat euch denn Mose

¹⁹⁸⁾ cf. Jes. 66, 42.

¹⁹⁹⁾ *καί* fehlt in D Ss nach Mt. 19, 1. Aber auch Johannes unterscheidet den Aufenthalt in Judäa (cf. Joh. 10, 22; 11, 1 ff.) von dem in Peräa (Joh. 10, 40) bei Jesu letzter Reise (cf. Meyer-Weiß⁸ S. 170 A. 2). — Zahn, Einleitung II¹ S. 307 A. 4 denkt bei Peräa „östlich vom Jordan“ an den Reiseweg.

geboten?²⁰⁰) ⁴Sie sprachen: Mose hat anheimgestellt, einen Scheidebrief zu schreiben und so die Entlassung zu bewirken. ⁵Sprach Jesus zu ihnen: Ob eurer Herzenshärte hat er euch dies Gebot aufgeschrieben. ⁶Zu Anbeginn der Schöpfung aber galt: „Als Mann und Weib erschuf er sie. ⁷Darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen ⁸und müssen die beiden eine Natur werden,“ so daß sie nicht mehr zwei sind, sondern eine Natur. ⁹Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. ¹⁰Und zu Hause fragten ihn wieder seine Jünger deswegen. ¹¹Da spricht er zu ihnen: Wer sein Weib entläßt und eine andre heiratet, begeht Ehebruch gegen sie; und ,wenn ein Weib ihren Mann verläßt und heiratet einen andern, so begeht sie Ehebruch.²⁰¹) Mt. 19, 10 Da sagen zu ihm die Jünger: Steht zwischen Mann und Weib der Fall also, dann ist's besser, nicht zu heiraten. ¹¹Er aber sprach zu ihnen: Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, welchen es gegeben ist. ¹²Denn es gibt Eunuchen, die sind so geboren von Mutterleib an; und es gibt Eunuchen, die sind von den Menschen dazu gemacht, und es gibt Eunuchen, die haben sich um des Himmelreichs willen dazu gemacht. Wer es fassen kann, der fasse es.²⁰²)

Mt. 10, 32^a Und nun waren sie unterwegs auf der Wallfahrt nach Jerusalem, und Jesus schritt vor ihnen her.*²⁰³) ³⁵Da traten Jacobus und Johannes, die Söhne Zebedäi, auf ihn zu, indem sie sprachen: Meister, wir wünschen, daß, worum wir dich bitten, du uns das gewährst. ³⁶Sprach er zu ihnen: Was wünscht ihr denn, daß ich euch gewähren soll? ³⁷Sie aber sprachen: Verleihe uns, daß wir einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken sitzen in deiner Herrlichkeit. ³⁸Jesus aber sprach zu ihnen: Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken muß, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?²⁰⁴) ³⁹Sie

²⁰⁰) ἐντελλέσθαι in den Evangelien nur in unsrer Quelle (Mt. 13, 34; Mt. 17, 9; 19, 7; 28, 20) und bei Johannes außer Mt. 4, 6; Lc. 4, 10 Q.

²⁰¹) So nach Wellhausen, Mt. S. 85 nach D Ss: καὶ εἰς γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἄλλον γαμήσῃ μοιχᾶται; der textus receptus gilt nur bei römischem, nicht bei jüdischem Recht (Meier-Weiß⁸ Mt-Lc S. 173).

²⁰²) Matth. 19, 10—12 scheint aus unsrer Quelle zu stammen (cf. 20, 23 ἀλλ' οὕτω ἡτοίμασται).

²⁰³) V. 32^b schließt nicht an V. 32^a, sondern ist synoptisch.

²⁰⁴) Der matthäische Text ohne die Taufe ist wohl ursprünglicher. Der Kelch

sprachen: Das können wir. Jesus aber sprach zu ihnen: Wohl werdet ihr trinken den Kelch, den ich trinken muß, und die Taufe empfangen, die ich empfangen.²⁰⁴⁾ ⁴⁰Aber den Platz zu meiner Rechten oder Linken zu verleihen steht nicht mir zu, sondern welchen er bestimmt ist, [denen gehört er]. ⁴¹Als die Zehn das hörten, begannen sie, über Jacobus und Johannes ärgerlich zu werden. ⁴²Da rief sie Jesus heran und spricht zu ihnen: Ihr wisset, daß die sogenannten Vornehmen²⁰⁵⁾ unter den Völkern sie beherrschen, und ihre Großen haben Gewalt über sie. ⁴³Das soll bei euch nicht also sein. Sondern wer unter euch groß werden will, der muß euer Diener sein, und wer euer Vornehmster sein will, der muß aller Knecht sein. ⁴⁵Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele.

c) Der Jerusalemer Kreis.

Mt. 11, 1 [Als sie nun] nach Bethanien [kamen, sprach er zu den Jüngern:] Mt. 21, 2 Gehet [ins Dorf, das vor euch liegt], so werdet ihr eine Eselin angebunden finden*²⁰⁶⁾; ^{3b}[und spricht: Der Herr bedarf ihrer] und schickt sie gleich wieder her. ⁴Das ist aber geschehen zur Erfüllung des Prophetenwortes: Saget der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir sanftmütig auf dem Esel geritten und auf dem Füllen, dem jungen Lasttier. ⁶Und die Jünger gingen und taten, wie Jesus ihnen aufgetragen, ^{8b}andre aber hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. ⁹Das Volk aber, das ihm vorauszog und nachfolgte, rief und sprach: Osanna dem Sohne Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn.*²⁰⁷⁾ ¹⁰Und als er in Jerusalem eingezogen war, erscholl es in der ganzen Stadt: Wer ist denn das? ¹¹Das Volk aber sagte: Das ist der Prophet Jesus aus Nazaret in Galiläa.

spielt auf die Diakonie des Abendmahls an (cf. zu V. 45 Wellhausen, a. a. O. S. 91 mit fälschlicher Athetierung).

²⁰⁴⁾ S. Anm. 204 voriger Seite.

²⁰⁵⁾ cf. Gal. 2, 9.

²⁰⁶⁾ Der Rest des Verses enthält wohl synoptisches Gut.

²⁰⁷⁾ ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψηλοῖς ist nach Mt. 11, 10 wohl synoptisch.

Mc. 11, 11^a Und er kam nach Jerusalem in den Tempel* [15^b] und vertrieb)*²⁰⁸⁾ die Händler im Tempel, und die Tische der Wechslер und die Stühle derer, die Tauben feil hielten, stieß er um¹.²⁰⁹⁾ Mt. 21, 14 Und es traten zu ihm Blinde und Lahme im Tempel und er heilte sie. ¹⁵Als aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten die Wunder sahen, die er tat, und wie die Jugend im Tempel schrie und sprach: Osanna dem Sohne Davids, da wurden sie unwillig und sprachen zu ihm: Hörst du, was diese sagen? Jesus spricht zu ihnen: Freilich! habt ihr denn nie gelesen: Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lobpreis bereitet? ¹⁷Und er ließ sie stehen und ging aus der Stadt hinaus nach Bethanien und übernachtete dort. [Mc. 11, 11^b Und nachdem er sich alles angesehen hatte und es schon spät geworden war, ging er mit den Zwölfen nach Bethanien.]²¹⁰⁾

Mc. 11, 12 Als sie aber am folgenden Morgen Bethanien verließen, empfand er Hunger. ¹³Da sah er von weitem einen Feigenbaum, der Blätter hatte, und trat heran, ob er etwas dran fände. Doch als er auf ihn zukam, fand er nichts als Blätter; denn es war nicht Feigenzeit.²¹¹⁾ ¹⁴Da hub er an und sprach zu ihm: Nun soll in Ewigkeit niemand mehr von dir eine Frucht zu essen haben. Und seine Jünger hörten das. ²⁰Und als sie [frühmorgens]²¹²⁾ vorüberkamen, sahen sie, daß der Feigenbaum verdorrt bis auf die Wurzeln war. ²¹Da erinnerte sich Petrus und sprach zu ihm: Rabbi, schau! der Feigenbaum, den du verflucht hast, ist verdorrt. ²²Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott! Wahrlich, ich sage euch: wer zu diesem Berge spricht: Erhebe dich und stürze ins Meer! und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er ausspricht, geschieht: dem wird es erfüllt. ²⁴Darum sage ich euch: In allem, was ihr erbetet und erbittet, glaubet nur, daß ihr's schon habt; dann wird's euch werden. ²⁵Und wenn ihr steht und betet, so vergebet, wenn ihr etwas gegen

²⁰⁸⁾ 11, 15^a καὶ ἐρχονται . . . τοὺς πωλοῦντας ist nach Ausweis der Parallelen synoptisch.

²⁰⁹⁾ 11, 15^b ist am ehesten hinter D. 11^a einzuschieben.

²¹⁰⁾ Mc. 11, 11^b ist wohl die Variante zu 11, 19 cf. Mt. 21, 17.

²¹¹⁾ Zur Erklärung cf. Dalman im Palästinajahr buch 12 S. 68 (1916).

²¹²⁾ πρωὶ kommt auf Rechnung der Bearbeitung; cf. Mt. 21, 18 ff.

prochisch, Petrus u. Johannes.

jemand habt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Fehltritte vergibt. ²⁶Vergebt ihr aber nicht, so wird euch auch euer Vater im Himmel eure Fehltritte nicht vergeben.²¹³⁾

¹² ²⁸ Da trat einer von den Schriftgelehrten heran, als er sie sich unterreden hörte,²¹⁴⁾ und als er merkte, daß er ihnen gut antwortete, fragte er ihn: Welches ist das allervornehmste Gebot? ²⁹ Jesus antwortete: Das vornehmste lautet: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr; ³⁰ und du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, von Herzensgrund und aus ganzer Seele und allen Gedanken und aus aller deiner Kraft. ³¹ Das zweite lautet also: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Größer als diese ist kein anderes Gebot. ³² Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Vortrefflich, Meister! du hast wahrheitsgemäß geredet. Denn nur Einer ist und kein anderer außer ihm. ³³ Und ihn zu lieben von Herzensgrund und nach allem Verständnis und aller Kraft, und den Nächsten zu lieben wie sich selber, ist mehr wert als alle Brandopfer und Schlachtopfer.²¹⁵⁾ ^{34a} Und Jesus, als er merkte, daß er verständig antwortete, sprach zu ihm: Du bist nicht ferne vom Gottesreiche.

^{Mc. 13, 3} Und als er einst auf dem Ölberg saß gegenüber dem Tempel, fragten ihn vertraulich Petrus und Jacobus und Johannes und Andreas: ^{Mc. 24, 3b} [Sage uns, welches das Zeichen] deiner Erscheinung und des Weltendes [sein wird].²¹⁶⁾ [Jesus aber sprach zu ihnen:] ^{Mc. 13, 9a} Der Anfang der Wehen ist dieses ^{*217)}: ¹⁰ Zuerst muß das Evangelium unter allen Völkern verkündigt werden. ^{14a} Wenn ihr aber das Schēusal der Verwüstung stehen seht, wo es verboten ist, dann soll der Leser zum Verständnis

²¹³⁾ Nach Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 92, ist D. 25 Zusatz nach Q oder mündlicher Überlieferung. Aber man hat in 11, 22—26 wohl an lose Spruchperlen zu denken wie c. 9, 41 ff. D. 26 fehlt ABCD al. Doch die Matthäusparallele, von Matthäus in die Bergpredigt verpflanzt (6, 14 f.), zeigt gleichfalls den Gedanken positiv und negativ; Mc. 11, 26 ist in diesen Handschriften wohl durch Homoioteleuton ausgefallen (Mejer-Weiß, Mc Ec⁸, S. 196, A. 1).

²¹⁴⁾ sc. Jesus mit den Jüngern (11, 22—26).

²¹⁵⁾ cf. Dt. 6, 4 ff.

²¹⁶⁾ Die matthäische Formulierung (24, 3b) könnte wegen *παρουσία* (Mt. 24, 27. 37. 39) und *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Mt. 28, 20) auch auf Matthäus selbst statt auf unsre Quelle zurückgehen; jedenfalls sind beide Begriffe jüdisch (cf. Wellhausen, Matthäus, S. 124).

²¹⁷⁾ D. 9b ist synoptisch (Ec. 21, 12).

kommen.²¹⁸⁾ ¹⁸Bittet aber, daß es nicht im Winter eintritt.
¹⁹Denn jene Tage werden eitel Trübsal sein, wie solcherart noch keine gewesen ist von Anbeginn der Schöpfung, die Gott schuf, bis heute, und keine wiederkommen wird. ²⁰Und wenn der Herr ²¹⁹⁾ die Tage nicht kürzte, so würde alles Fleisch verloren sein. Doch um der Auserwählten willen, die er erwählte, hat er die Tage gekürzt. ²¹Und wenn euch dann jemand sagt: Siehe, hier ist Christus, siehe, dort ist er! so glaubet es nicht. ²²Werden doch falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und Zeichen und Wunder tun, um irre zu machen, wenn's möglich ist, selbst die Auserwählten. ²³Ihr aber sehet euch vor; ich habe euch alles vorausgesagt. Mt. 24, 30^a Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und alle Geschlechter der Erde werden wehklagen. * ²²⁰⁾ Mc. 13, 27 Und dann wird er seine Engel senden und die Auserwählten zuhause bringen aus den vier Windgegenden vom Ende des Landes bis zum Ende des Himmels.²²¹⁾
³²Von jenem Tage aber oder jener Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater. ³³Habt acht und wacht; denn ihr wißt nicht, wann der Zeitpunkt da ist. ³⁴Es ist, wie wenn ein Mensch auf Reisen ist, der sein Haus verläßt und die Vollmacht seinen Knechten gibt, jedem sein Geschäft, und dem Türhüter zu wachen aufträgt. ³⁵Seid also wachsam; denn ihr wisset nicht, wann der Hausherr kommt, ob abends oder um Mitternacht oder beim Hahnenkrähen oder frühmorgens, ³⁶damit er nicht plötzlich kommt und euch schlafend findet. Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam.

²¹⁸⁾ ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω bleibt als Parenthese sonderbar, ist daher Nachsatz, der sich jetzt mit dem synoptischen Satz D. 14^b (Ec. 21, 21) stößt. So wird D. 14^a der Sonderquelle zugehören; cf. νοεῖν „verstehen“ (J. Weiß, Ältestes Evangelium, S. 77) ebenda (Mc. 7, 18; 8, 17; [Joh. 12, 40]), aber nicht im Synopticon. Dem Leser der danielischen Weissagung sollen die Augen aufgehen.

²¹⁹⁾ Ὁ υἱός = נָכַר cf. Dalman, Worte Jesu, S. 146.

²²⁰⁾ cf. Sach. 12, 10 f. bei der Erscheinung des Durchbohrten, der mit dem guten Hirten (12, 8; 13, 7—9) identisch sein muß (Procksch, Kleine prophetische Schriften II, 1916, S. 113 f.).

²²¹⁾ Wellhausen, Mc. S. 112: Das eine Ende ist das Zentrum (Palästina), das andre die Peripherie des himmlischen Horizonts ringsum. S. 111: Nach D. 21 f. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Aber darum ist D. 21 f. 27 nicht „jüdisch“ (Wellhausen), sondern Apokalypse Christi.

14¹ Es kam aber das Passa und die süßen Brote heran nach zwei Tagen. ^{Mt. 26, 3} Da versammelten sich die Hohenpriester und Ältesten des Volks im Palaste des Hohenpriesters mit Namen Kajaphas und ratschlagten, wie sie Jesus mit List greifen und töten könnten. ^{Mt. 14, 2} Sie sprachen [aber]: Ja nicht auf das Fest, damit nicht Aufruhr im Volke entsteht. ³ Und als er in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen war bei einem Mahle, kam ein Weib mit einem Glas voll echter, kostbarer Nardensalbe; die zerbrach das Glas und goß es auf sein Haupt aus. ⁴ Einige aber dachten unwillig bei sich: Wozu diese Verschwendung mit der Salbe? ⁵ Hätte doch die Salbe können für mehr als dreihundert Denare verkauft und der Erlös den Armen gegeben werden. Und so murrten sie gegen sie. ⁶ Jesus aber sprach: Laßt sie; wozu ihr Kummer bereiten? Sie hat ein gut Werk an mir getan. ⁷ Denn Arme habt ihr allezeit bei euch, und wenn ihr wollt, so könnt ihr wohlthun; mich aber habt ihr nicht allezeit. ⁸ Sie hat getan, was sie konnte; vorweg hat sie meinen Leib zum Begräbnis gesalbt. ⁹ Aber wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium verkündet wird in der ganzen Welt, da wird auch, was diese getan hat, erzählt werden zu ihrem Gedächtnis.

14¹⁷ Und als der Abend da war, kommt er mit den Zwölfen. ²⁰ Er sprach aber zu ihnen: Einer von euch Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht, [der wird mich verraten]. ²²² ^{21c} [Aber] wenn jener Mensch nie geboren wäre, es wäre das Beste für ihn. ^{Mt. 26, 25} Aber Judas, der ihn verriet, antwortete und sprach: Ich bin's doch nicht etwa, Rabbi? Spricht er zu ihm: Du hast's gesagt. ^{Mt. 14, 22} Und als sie aßen, ²²³ nahm er ein Brot, sprach den Segen, brach's und gab es ihnen und sprach: Nehmet hin, das ist mein Leib. ²³ Und dann nahm er einen Kelch, dankte und gab ihnen den, und sie tranken alle daraus. ²⁴ Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes*. ²²⁴ Und nach dem Lobgesang zogen sie hinüber nach dem Ölberg. ²⁷ Da spricht Jesus zu ihnen: Ihr alle werdet zu Fall kommen. Denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen.

²²²) Nach Mt. 26, 23 + οὗτός με παραδώσει.

²²³) Wellhausen, a. a. O. S. 120: „ἐσθιόντων bezeichnet den Anfang der Handlung“ — also Parallele zum synoptischen ἐσθιόντων (V. 18).

²²⁴) τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν ist synoptisch (Lc. 22, 20) und hier auszuscheiden (cf. Wellhausen, a. a. O. S. 122).

²⁸Aber nach meiner Auferweckung will ich euch nach Galiläa geleiten.
³¹Da redete [Petrus] übereifrig: Und wenn ich auch mit dir sterben müßte, nie würde ich dich verleugnen. Und ebenso sagten sie alle.

14 ³²Und sie kommen an einen Platz, der hieß Gethsemane, und er spricht zu seinen Jüngern: Laßt euch hier nieder, bis ich gebetet habe. ³³Dann nimmt er Petrus und Jacobus und Johannes beiseite mit sich, und er begann zu zittern und zu zagen ³⁴und spricht zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod, bleibet hier und wachet. ^{38b}Der Geist ist wohl willig, aber das Fleisch ist schwach. ³⁹Und * er ging weg und betete *: ²²⁵) Mt. 26, 42 b Ach, mein Vater, wenn dies nicht an mir kann vorübergehen, ohne daß ich's trinke, so geschehe dein Wille. Mc. 14, 40 Bei der Rückkehr aber fand er sie * ²²⁶) schlafend, denn ihre Augen waren schlaftrunken *. ²²⁶) ⁴¹Und er kommt * ²²⁷) und spricht zu ihnen: Ihr schlaft weiter und ruhet? Es ist genug, die Stunde ist da; siehe, der Menschensohn wird nun in Sünderhände überantwortet. ⁴²Wacht auf, wir wollen gehen; mein Verräter ist da. ^{43b}[Da kam] * ²²⁸) ein Häufe mit Schwertern und Knütteln von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Ältesten. ⁴⁴Sein Verräter aber hatte ihnen ein Zeichen gegeben und gesagt: Welchen ich küsse, der ist's; den greifet und führt ihn sicher hinweg. ⁴⁶Und so legten sie Hand an ihn und griffen ihn. Mt. 26, 52 [Zu Petrus aber, der das Schwert zog,] spricht Jesus: Stecke dein Schwert in die Scheide, denn jeder, der das Schwert nimmt, fällt durchs Schwert. ⁵³Oder glaubst du, daß ich meinen Vater nicht anrufen kann, so daß er mir sofort mehr als zwölf Legionen Engel sendete? Wie aber sollen die Schriftworte erfüllt werden, daß es diesen Gang nehmen muß? Mc. 14, 50 Da verließen sie ihn und flohen alle.

14 ⁵⁵Die Hohenpriester aber und der ganze Hohe Rat suchten nach einer Anklage gegen Jesus, um ihn töten zu können, fanden aber nichts; ⁵⁶denn viele sagten falsches Zeugnis gegen ihn aus, doch stimmten die Zeugnisse nicht überein. ⁵⁷Da standen ein paar

²²⁵) Streiche *πάλλιν* und mit D a c f f ² k τὸν αὐτὸν λόγον.

²²⁶) Streiche *πάλλιν* mit D. — V. 40^c ist synoptisch.

²²⁷) Streiche τὸ τρίτον als Verklammerung mit den Synoptikern. — Mt. 26, 44 fehlt *ἐν τρίτῳ* in ADK al ff².

²²⁸) Da der Verräter in V. 44 erstmalig eingeführt wird, ist καὶ μετ' αὐτοῦ nachträgliche Verklammerung.

auf und brachten ein falsches Zeugnis gegen ihn vor, indem sie sprachen: Wir haben ihn sagen hören: Ich werde den Tempel da, der mit Händen gebaut ist, niederlegen und binnen dreier Tage einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist. ⁵⁹Aber auch dann noch stimmte ihr Zeugnis nicht überein. ⁶⁰Da trat der Hohenpriester in die Mitte und fragte Jesus mit den Worten: Antwortest du nichts darauf, wessen diese dich anklagen? ^{61a}Er aber schwieg und antwortete nichts. ^{* 228b)} ⁶⁶Und während Petrus unten im Hofe steht, kommt eine von den Mägden des Hohenpriesters, ⁶⁷und als sie Petrus sich wärmen sah, blickte sie ihn an und sprach: Du gehörst auch zu Jesus, dem Nazarener. ⁶⁸Er aber leugnete und sprach: Ich weiß und verstehe nicht, was du willst. Und damit ging er hinaus in den Vorhof, und der Hahn krächte.

15 ¹Und gleich frühmorgens faßten die Hohenpriester samt den Ältesten und Schriftgelehrten und der ganze Hohe Rat einen Beschluß, 'man wolle ihn töten'. ²²⁹⁾ So banden sie Jesus und führten ihn weg und überantworteten ihn Pilatus. ³Und die Hohenpriester brachten mancherlei Anklagen gegen ihn vor. ⁴Pilatus aber fragte ihn ^{* 230)}: Antwortest du nichts? Hör nur, wieviel man dir schuld gibt? ⁵Aber Jesus antwortete nichts mehr, so daß Pilatus sich wunderte. ⁶Er pflegte ihnen aber aufs Fest einen Gefangenen loszugeben, welchen sie forderten. ⁷Da war nun einer, Barabbas geheiß, unter den Aufrührern gebunden, die beim Aufstand einen Mord verübt hatten. ⁸Und die Menge kam herangezogen und begann, ihre Forderung entsprechend dem Brauche geltend zu machen. ⁹Pilatus aber antwortete ihnen und sprach: Wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe? ¹⁰Denn er merkte wohl, daß die Hohenpriester ihn aus Eifersucht überantwortet hatten. [^{14b}Sie aber schrien laut: Kreuzige ihn.] ^{Mt. 27, 24} Als nun Pilatus sah, daß es nichts nützte, sondern der Aufruhr nur größer wurde, ließ er Wasser holen und wusch sich die Hände vor der Menge, indem er sprach: Ich bin unschuldig an diesem Blute; ihr werdet es sehen. ²⁵Da antwortete das ganze Volk und sprach: Sein Blut komme über uns und unsre Kinder. ^{Mt. 15, 16} Die Soldaten aber führten ihn in den Hof hinein, was das Prätorium ist, und riefen die ganze Kohorte zu-

^{228b)} Ob auch V. 64^b zu unsrer Quelle gehört?

²²⁹⁾ Mt. 27, 1 + ὥστε θανατώσαι αὐτόν.

²³⁰⁾ πάλιν ist Verklammerung mit V. 2.

sammen. ¹⁷Und sie zogen ihm einen Purpurmantel an und setzten ihm einen Kranz auf, von Dornen geflochten, ¹⁸und sie begannen, ihn zu grüßen: Guten Tag, Judenkönig! ¹⁹Und schlugen mit dem Rohrstock auf sein Haupt los und spieen ihn an und beugten die Kniee und warfen sich vor ihm nieder. ²⁰Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpurmantel wieder aus und zogen ihm seine eignen Kleider an. Und so führen sie ihn hinaus, um ihn zu kreuzigen.

¹⁵²³Und sie gaben ihm Wein mit Myrrhen gemischt; aber er nahm es nicht. ^{25b} * ²³¹) Und so kreuzigten sie ihn. ²⁹Und die Vorübergehenden lästerten ihn, indem sie mit dem Kopfe nickten und sprachen: Hei du, der den Tempel niederlegt und in drei Tagen wieder aufbaut, ³⁰rette dich doch und steige herab vom Kreuze! ³¹Ebenso sprachen auch die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten im Spott zueinander: Andre hat er gerettet und kann sich selbst nicht retten, ³²der Christus, der König von Israel! Mag er doch jetzt vom Kreuze steigen, damit wir sehen und glauben. Und auch die mit ihm Gekreuzigten lästerten ihn. ³⁴Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi Eloi, lamâ shabaktani, das heißt verdolmetscht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? ³⁵Da sagten ein paar von denen, die dabeistanden: Schau, er ruft Elia. ³⁶Einer aber lief hin und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf einen Stock und gab ihm zu trinken mit den Worten: Nun wollen wir sehen, ob Elia kommt, um ihn herunterzuholen! [Und dann gab Jesus seinen Geist auf.]

⁴⁰Es sahen aber auch Frauen von ferne zu, unter denen war Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jacobus des Kleinen und Josephs, und Salome; ⁴¹die begleiteten ihn schon, als er noch in Galiläa war und bedienten ihn, dazu auch viele andre, die mit ihm nach Jerusalem gekommen waren. ^{42a}[Spät abends aber bat Joseph von Arimathia Pilatus um den Leichnam Jesu.] ⁴⁴Pilatus aber wunderte sich, daß er schon tot sein sollte, rief den Hauptmann und fragte ihn, ob er schon lange tot sei. ⁴⁵Und nachdem er vom Hauptmann Bescheid hatte, schenkte er Joseph den Leichnam. ⁴⁷Maria Magdalena aber und Maria Josephi sahen zu, wo er gebettet war. ¹⁶¹Und als der Sabbat vorbei war, kauften Maria

²³¹) Da unsre Quelle sich oft mit Johannes berührt, so gehört D. 25^a wegen Joh. 19, 14 wohl nicht zu ihr.

Magdalena und Maria Jacobi und Salome Spezereien, um hinzugehn und ihn zu salben. ⁵Und da sie hingingen zum Grabe, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, der hatte ein weißes Kleid an, und sie entsetzten sich. ^{6a}Er aber sprach: Entsetzet euch nicht; [ihr suchet Jesus aus Nazaret, den Gekreuzigten].²³²⁾ ^{6c}Siehe, das ist der Ort, wo man ihn gebettet hatte. ⁷Aber gehet hin und saget seinen Jüngern [und Petrus]²³³⁾, daß er euch nach Galiläa geleiten will. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. Mt. 28, 9. Und siehe, da begegnete ihnen Jesus und sprach: Seid gegrüßet. Da traten sie herzu, umfaßten seine Füße und fielen vor ihm nieder. ¹⁰Da spricht Jesus zu ihnen: Fürchtet euch nicht. Geht hin und verkündigt meinen Brüdern, sie sollen nach Galiläa gehen; und dort werden sie mich sehen.

28 ¹⁶Da zogen denn die elf Jünger nach Galiläa zum Berge, wohin Jesus sie befohlen hatte. ¹⁷Und da sie ihn sahen, fielen sie nieder; einige aber zweifelten. ¹⁸Und Jesus trat heran und redete zu ihnen die Worte: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. ¹⁹Zieht hin und macht zu Jüngern alle Völker, sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, ²⁰sie lehrend, daß sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.

2. Der Bestand.

Die Untersuchung über die synoptische Grundskrift hat uns zu dem Ergebnis geführt, daß nicht das ganze Marcusevangelium zum synoptischen Bestande gehört. Das Verhältnis zwischen Marcus und Lucas erklärt sich nur dann befriedigend, wenn Lucas die bei ihm fehlenden marcomatthäischen Stücke nicht absichtlich ausschied, sondern

²³²⁾ V. 6^b (cf. Lc. 24, 5 f.) gehört wohl zum Synopticon.

²³³⁾ τοῖς μαθηταῖς und καὶ τῷ Πέτρῳ könnte auf verschiedene Quellen entfallen. Petrus wäre dann synoptisch, da die Sonderquelle die Erscheinung vor allen Elfen betont (Mt. 28, 10) und erzählt (Mt. 28, 16 ff.). Ist Lc. 22, 31 ff. synoptisch, so könnte darin die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus vorbereitet sein (cf. Wellhausen, Lucas, S. 124).

gar nicht kannte. Daß das Marcusevangelium vor der gegenwärtigen Gestalt in einer älteren, kürzeren vorhanden war, ist schon mehrfach behauptet worden.²³⁴⁾ Besonders hat Spitta²³⁵⁾ die synoptische Grundschrift aus dem Lucasevangelium wiederzugewinnen versucht, indem er die marcomatthäischen Stücke, welche bei Lucas fehlen, von der synoptischen Grundschrift ausschloß und für sekundär erklärte. Nur gibt Spitta der synoptischen Grundschrift eine Gestalt, die schwerlich der Kritik standhalten wird; denn er schreibt ihr außer den dreifach überlieferten synoptischen Stücken eine große Reihe von Abschnitten zu, die Lucas allein hat oder mit Matthäus teilt. Dennoch hat er die Frage richtig gestellt, wenn er für Lucas nicht nachträgliche Tilgung, sondern Unbekanntschaft mit den Abschnitten annimmt, die bei ihm gegenüber dem gemeinsamen Zeugnis von Marcus und Matthäus fehlen. Aber man muß weitergehen. Denn es läßt sich beweisen, daß diese marcomatthäischen Sonderstücke keine erratischen Blöcke sind, sondern sich zu einem alten Evangelium zusammenfügen. Dies Evangelium ist mit der synoptischen Grundschrift verbunden worden; die gegenwärtige Gestalt des Marcus-evangeliums ist das Ergebnis dieser Verbindung. Matthäus scheint aus der Sonderquelle zwar einiges ausgeschieden, anderes aber neu hinzugefügt zu haben.

Wir haben nun die Aufgabe, die Sonderquelle aus Marcus und Matthäus herauszuarbeiten.

a) Der galiläische Kreis.

Die Überschrift bei Marcus *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Θεοῦ* hat eine Analogie in dem marcomatthäischen Satze Mc. 13, 9^a: *ἀρχὴ ὁδίνων ταῦτα* (cf. Mt. 24, 8). Sie enthält ferner das Wort *εὐαγγέλιον*. Es kehrt bei Marcus wieder 1, 14 *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ* (cf. Mt. 4, 23. 9, 35). — 1, 15 *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. — 13, 10 *δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* (cf. Mt. 24, 14). — 14, 9 *ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον* (Mt. 26, 13). An zwei Stellen (8, 35. 10, 29) ist neben das synoptische *ἐνεκεν ἐμοῦ*

²³⁴⁾ cf. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. Ts.⁴ S. 180 bei Weizsäcker, Evangelische Geschichte, S. 66. — Weizsäcker, a. O. S. 47 ff., hält Mc. 4, 26—29. 7, 31 ff. 8, 22 ff. für sekundär, aber S. 119 f. den doppelten Speisungsbericht für grundschriftlich.

²³⁵⁾ Spitta, Die synoptische Grundschrift S. 478 f.

von Marcus noch καὶ τοῦ εὐαγγελίου aus freier Hand eingefügt worden, schwerlich auf Grund einer Überlieferung.²³⁶⁾ Auch Matthäus kennt das Wort als Objekt der Predigt Jesu 4, 23 κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (cf. Mc. 1, 14). — 9, 35 κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. — 24, 14 κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (cf. Mc 13, 10). — 26, 13 ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο (cf. Mc. 14, 9). Dagegen fehlt es bei Lucas wie auch bei Johannes. Es fällt nun auf, daß das Wort εὐαγγέλιον bei Marcus, abgesehen von der Eintragung in 8, 35. 10, 29, nur in marcomatthäischen Sonderstücken begegnet (1, 14 f. || Mt. 4, 17. — 13, 10 || Mt. 24, 14. — 14, 9 || Mt. 26, 13). Der Vers c. 13, 10, jetzt in synoptischem Zusammenhang, steht hier inhaltlich isoliert; bei Matthäus (24, 14) hat er eine gute Stelle, verrät sich aber auch hier als Zusatz zu dem synoptischen Abschluß (24, 13. Mc. 13, 13. Lc. 21, 19). Ebenso hat Matthäus, der dreimal die Verbindung τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας braucht (4, 23. 9, 35. 24, 14), für c. 9, 35 (|| Mc. 6, 6); 24, 14 (|| Mc. 13, 10); 26, 13 (Mc. 14, 9) eine marcinische Parallele zur Seite; der zusammenfassende Satz 4, 23 ist zwar auf einem synoptischen Verse aufgebaut (Mc. 1, 39. Lc. 4, 44), erweitert ihn aber mit matthäischer Freiheit, so daß der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας hier gewiß nach Analogie von 9, 35 gebildet ist. Daraus ergibt sich, daß εὐαγγέλιον ein marcomatthäischer Sonderbegriff ist, der einer gemeinsamen Quelle entstammt, die sich bei Lucas nirgends zeigt. Ob aus dieser Sonderquelle auch der matthäische Ausdruck stammt (Mt. 3, 2) μετανοεῖτε ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, darf man wenigstens fragen. Denn Matthäus wiederholt das Wort in einem marcomatthäischen, bei Lucas fehlenden Satze (4, 17 || Mc. 1, 15); ein drittes Mal (10, 5) fügt er es aus eigner Erinnerung zu. Wenn Matthäus ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν sagt, Marcus ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (1, 15), so scheint der zweite Ausdruck der Sonderquelle zu entstammen. Der spezifisch matthäische Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, den wohl die Spruchsammlung brachte, ist dann von Matthäus angleichend eingesetzt. Die Umstellung von μετανοεῖτε bei Marcus erklärt sich aus der Weiterführung mit πιστεύετε. Der Begriff des εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, den Matthäus gern verwertet (4, 23. 9, 35. 24, 14), wird also entsprechend der Botschaft

²³⁶⁾ cf. Zahn, Einleitung II, S. 235 f.

(Mt. (3, 2.) 4, 17. Mc. 1, 15) den ältesten Inhalt des εὐαγγέλιον ausmachen. Die Formel Ἀρχὴ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Θεοῦ bei Marcus (1, 1) könnte mit Jesus Christus zwar gleichfalls den Inhalt des εὐαγγέλιον bezeichnen, aber ihn ebenso gut als Urheber des εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] hervorheben, was vielleicht anzunehmen ist.²⁹⁷⁾

Das Wort aus Maleachi (Mt. 11, 10. Lc. 7, 27), das Matthäus und Lucas dem Herrn auf Grund der Redequelle in den Mund legen, kann Marcus (1, 2) sehr wohl unsrer Sonderquelle entnommen haben. Sicher ist die Schilderung des Täufers und seiner Wirkksamkeit (Mt. 3, 4—6. Mc. 1, 6. 5) aus ihr abzuleiten, da Lucas keine Parallele bringt. Daß Kleidung und Nahrung des Täufers hervorgehoben werden, stimmt gut zu seiner Bußpredigt (Mt. 3, 2 μετανοεῖτε). Von der ἐρημος ist hier nicht die Rede, sondern vom Jordan (Mt. 3, 5 (cf. Mc. 1, 5) ἡ περὶ ἧτος τοῦ Ἰορδάνου); sein Hörerkreis kommt zudem aus Jerusalem und Judäa gerade wie bei Johannes (Joh. 1, 19) und läßt sich von ihm taufen (ἐβαπτίζοντο ἐν αὐτοῦ). Seine Taufpredigt gipfelt hier nicht in der Weissagung des Messias wie im Synopticon, sondern hat vielleicht einfach das Nahen der βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt. 3, 2) zum Thema. Wohl aber ist anzunehmen, daß auch unsre Quelle die Taufe Jesu erzählte. Dahin scheint die Einführung Jesu aus Galiläa (Mt. 3, 13) zu gehören, der zur Taufe am Jordan erscheint; und vielleicht schließt sich hieran das Gespräch zwischen Jesus und Johannes, das nur Matthäus überliefert hat (3, 14 f.). Eine Bestätigung der Gerechtigkeit Jesu trotz der Taufübernahme, die ja Unterwerfung unter Gottes Gericht bedeutet, kann man in der matthäischen Gestalt der Himmelsstimme finden (Mt. 3, 17^b): οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Mt. 3, 17 cf. Mc. 1, 11). Dies Wort ist, wie früher erwähnt, schwerlich altsynoptisch, da es bei Lucas nicht ursprünglich ist. Noch muß es auch nicht Eintragung aus dem synoptischen Verklärungsbericht sein (Mt. 17, 5. Mc. 9, 7), sondern es enthält viel eher das marcomatthäische Taufzeugnis. Ob die Fassung in zweiter (Mc. 1, 11) oder dritter Person (Mt. 3, 17) ursprünglicher ist, diese Frage ist vielleicht zugunsten des Matthäus zu entscheiden. Scheidet Mt. 3, 16^{a b} als synoptisch aus, dann kann Subjekt von V. 16^c καὶ εἶδεν sehr wohl Johannes sein, was dann

²⁹⁷⁾ cf. Zahn, a. O. S. 220 ff.

für οὗτός ἐστιν in der Gottesstimme spricht im Einklang mit dem Johannesevangelium (Joh. 1, 32. 34). Dann hört der Täufer die Himmelsstimme, die ihn der Gottessohnschaft Jesu (V. 13—15) vergewissert.

Erst nach Johannes Gefangennahme (Mt. 4, 12. Mc. 1, 14) kehrt nun Jesus nach Galiläa zurück, um das Evangelium zu verkünden (4, 17. Mc. 1, 14 f.). Diese Angabe scheint einen längeren Aufenthalt Jesu in der Nähe des Täufers vorauszusetzen, also in judäischem Gebiet (cf. Mc. 1, 5. Mt. 3, 5), gerade wie das bei Johannes (3, 22 ff.) der Fall ist. Bei Lucas fehlt die Nachricht, indem er zwar gleichfalls die Rückkehr nach Galiläa erzählt, aber im direkten Anschluß an den Geistesempfang (4, 14 f.), der ihm in der Taufe zuteil wurde. Vom εὐαγγέλιον und vom Bußruf Jesu angesichts der nahenden βασιλεία sagt er nichts. In Galiläa folgt bei Matthäus und Marcus Berufung der zwei ersten Jüngerpaare Simon und Andreas, Jacobus und Johannes am Strande des Sees zu Menschenfischern (Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22). Die beiden Versionen stimmen ziemlich wörtlich überein: [Προάγων] παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν . . . ἦσαν γὰρ ἄλειτουργοι ὁπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἄλειτουργοι ἀνθρώπων . . . καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν. Lucas hat diese Szene nicht, so daß man fragt, ob er sie nachträglich getilgt hat. Nun hat Lucas eine Berufung Petri als Anfang der galiläischen Predigt Jesu (5, 1—11); auch kommen die Zebedaiden als seine κοινωνοί vor (5, 10), und er wird zum Menschenfischer bestellt (5, 10 ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν). Doch neben den Gleichungen stehen zahlreiche Unterschiede. Die Fischer sind nicht beim Auswerfen (Mc. 1, 16. Mt. 4, 18), sondern am Morgen nach erfolgloser Nacht (V. 5) beim Netzwaschen (Lc. 5, 7). Der von Jesus gebotene Fang führt zu dem Ergebnis, daß die Netze zu zerreißen drohen (V. 6) und Schiff und Nachbarschiff unter der Ladung sich senken (V. 7). Simon Petrus aber wird vom Sündengefühl überwältigt (V. 8); er scheint längst mit Jesus zu verkehren. Die Unterschiede zeigen Verwandtschaft mit einer nachträglichen Johanneszene (Joh. 21, 1 ff.), die von der Neuerufung Petri nach der Verleugnung durch den Auferstandenen handelt. Wahrscheinlich schöpft Lucas aus dieser johanneischen Überlieferung, in die sich außerdem Elemente mischen, welche sich mit der marcomatthäischen Form berühren, ohne doch aus unsrer Perikope ent-

nommen zu sein. Ein Beweis, daß Lucas unsre Berufung der zwei Jüngerpaare gekannt hat, ist nicht zu erbringen.²³⁸⁾

Dort am Gestade des Sees, wo die ersten Jünger von Jesus berufen sind, beginnt nun nach unserm Evangelium die Gleichnispredigt Jesu vom Reich. Denn das nächste marcomatthäische Sonderstück (Mc. 4, 1. Mt. 13, 1 f.), das auf die Jüngerberufung folgt, führt uns wieder *παρὰ τὴν θάλασσαν*, *ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι*. Es ist klar, daß beide Szenen am Strande den besten äußern und innern Anschluß aneinander zeigen, indem Jesus nach Bestimmung seines nächsten Jüngerkreises alsbald als das Evangelium vom Reiche predigend eingeführt wird. Wenn Marcus sagt (4, 1): *ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν*, so könnte dies ursprünglich den Beginn seiner Predigt überhaupt bezeichnen.²³⁹⁾ Ursprünglich steht die Gleichnispredigt Jesu am Strande nicht mit früherer Lehre in Verbindung, wie das jetzt bei Marcus der Fall ist, sondern sie beginnt unmittelbar nach der Jüngerberufung. Erst Marcus hat durch Einfügung von *πάλιν* auf eine frühere Lehrtätigkeit am Strande zurückverwiesen, von der übrigens nur er etwas weiß (2, 13). Das Gleichnisbeispiel unsrer Quelle ist nun nicht der Säemann gewesen, der vielmehr synoptisch ist und nach Lucas (8, 1—3. 4) nicht am Strande, sondern auf der Wanderung in Galiläa erzählt wurde. Wohl aber darf die wachsende Saat (Mc. 4, 26—29) dafür in Anspruch genommen werden. Dies herrliche Gleichnis ist ein neuer Anfang, denn die synoptische Darstellung hat eben ein Schlußwort gebracht (Mc. 4, 21—25. Lc. 8, 16—18), hinter dem ein neues Beispiel auffällt. Verbinden wir aber die Einleitung (Mc. 4, 1) mit unserm Gleichnis (4, 26—29), so haben wir eine treffliche Parallele aus unserer Sonderquelle zur synoptischen Gleichnisrede. Matthäus bringt freilich an Stelle der wachsenden Saat das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (13, 24—30. 36—43). Dies Gleichnis, an sich unanfechtbar, gehört aber nicht an den Anfang, sondern ans Ende der Predigt Jesu, wie sein eschatologischer Grundzug dartut (13, 37 ff).²⁴⁰⁾ Es wird von Matthäus

²³⁸⁾ B. Weiß denkt in diesem und anderen Stücken an eine schriftliche Quelle, Schtiwind dagegen an mündliche Tradition, was richtig sein wird.

²³⁹⁾ Doch freilich ist die Formel *ἤρξατο κτλ.* bei ihm häufig (cf. Dalman, Worte Jesu, S. 21).

²⁴⁰⁾ Die von Matthäus c. 13, 36—43 gegebene Auslegung erinnert an das apokalyptische Zukunftsbild des Menschensohnes bei Marcomatthäus (Mt. 24,

aus dem Schätze seiner Erinnerung vorgezogen sein, weil es einer allegorischen Auslegung günstig war, der er nach seiner Auslegung (13, 36—43) selber huldigte. Verdient Marcus hier den Vorzug vor Matthäus, so bringt er als zweites, einst wohl erstes, Beispiel auch das Senfkorngleichnis aus der Sonderquelle (4, 30—32). Bei Marcus ist hier die Pointe der Gegensatz des kleinsten Korns und der größten Staude (*λάχανον*), den auch Matthäus, wohl aus gleicher Quelle, aufbewahrt hat (Mc. 4, 31 f. Mt. 13, 32^a *μικρότερον ὃν πάντων τῶν σπερμάτων — [γίνεται] μείζον [πάντων] τῶν λαχάνων*). Eine zweite Gestalt des Gleichnisses, die Matthäus damit verarbeitet (13, 31. 32^b von *καὶ γίνεται δένδρον* ab), die bei Lucas noch unvermischt vorliegt (Lc. 13, 18 f.), bildet den Gegensatz von *κόκκος* und *δένδρον*; sie entstammt mit dem Gleichnis vom Sauerteig zusammen (Mt. 13, 33. Lc. 13, 20 f.), das Marcus nicht kennt, jedenfalls der Redequelle. Wie das Synopticon, so bringt auch die Sonderquelle einen Abschluß über die Gleichnispredigt, die als seine regelmäßige Lehrweise, von der er nicht abwich, hingestellt wird (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.). Der Zweck der Gleichnisse ist aber hier nicht wie im Synopticon die Verstockung des Volkes; der düstere Zug, der über der synoptischen Gleichnisbehandlung liegt (Mt. 13, 10—15. Mc. 4, 10—12. Lc. 8, 9 f.), fehlt unsrer Quelle.²⁴¹⁾ Zwar redet Marcus auch hier von Auflösung der Gleichnisse im engen Jüngerkreise (4, 34), so daß ihr Geheimnis der Masse nicht voll bewußt wird. Doch wenn Marcus die Gleichnisrede dem Verständnis

30^a. 31). Man vergleiche 13, 39 f.: 24, 3 *συντέλεια αἰῶνος*: — 13, 37: 24, 30^a *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — 13, 41: 24, 31 *ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ*. — Wahrscheinlich bildete das Gleichnis zusammen mit andern matthäischen Sondergleichnissen eschatologischen Inhalts einmal eine besondere Gruppe. Dahin gehören die Arbeiter im Weinberg (20, 1—16); das messianische Mahl (22, 1—14 cf. Lc. 14, 15 ff.); die zehn Jungfrauen (25, 1—13 cf. Lc. 12, 35 f.); die anvertrauten Pfunde (25, 14—30 cf. Lc. 19, 11 ff.); das Weltgericht (25, 31—46). Außer dem von den anvertrauten Pfunden haben alle diese Gleichnisse ganz ähnlichen Anfang: Mt. 13, 24 *ὁμοιώθη ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείροντι*. — 18, 23 *ὁμοιώθη ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ*. — 20, 1 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ*. — 22, 2 *ὁμοιώθη ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ*. — 25, 1 *τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένους*. Während die erste matthäische Gleichnisreihe (c. 13), abgesehen vom synoptischen Säemann, die Eingangsformel hat: *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν* (13, 31. 33. 44. 45. 47) und knappe Bilder bringt, stehen in den eschatologischen Gleichnissen ausgeführte Erzählungen.

²⁴¹⁾ cf. Wellhausen, Mc.¹ S. 36 f. zu Mc. 4, 26—29.

der Masse angepaßt sein läßt (V. 33 καὶ ὡς ἠδύνοντο ἀκοῦειν), so denkt er unmöglich an den synoptischen Gegensatz von Verständnis und Verhärtung, sondern an den Unterschied geringeren Verständnisses bei der Masse und tieferen Verständnisses bei den Jüngern. Schlichter noch ist Matthäus, der das verschiedene Maß des Verständnisses gar nicht betont, was vielleicht der ältesten Textgestalt unsrer Quelle entspricht. Hier steht das Gleichnis ganz zu Anfang der Predigt Jesu, im vollen Frühling der Verkündigung des Evangeliums, während das synoptische Gleichnisbeispiel in der Mitte seiner Wirksamkeit steht, als der Säemann schon lange auf harten Boden gestreut hatte, der die Empfänglichkeit vermissen ließ.

Die Gleichnispredigt am Strande ist bei Kapernaum zu denken, wohin Jesus später auch noch einmal zurückkehrt (Mt. 17, 24. Mc. 9, 33). Von hier aus unternimmt er Reisen in die Umgegend, deren eine ihn nach Nazaret, εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, führt (Mt. 13, 53—58. Mc. 6, 1—6), wo er am Sabbat in der Synagoge zu lehren anhebt (Mc. 6, 2 ἤρξατο διδάσκειν cf. 4, 1. 6, 34). Doch stößt er auf den Widerstand seiner Landsleute, die, weil sie seine Familie kennen, ihn trotz seiner σοφία und δυνάμεις nicht anerkennen wollen, sondern sich an ihm ärgern (ἐκανδαλλίζοντο ἐν αὐτῷ), so daß er das Wort vom Propheten im Vaterlande spricht und sich über ihre ἀπιστία wundert, die ihn an Machtbeweisen (δύναμις) hindert. Die Matthäus und Marcus eigentümliche Erzählung zeigt sprachlich und sachlich einige wichtige Elemente, die auch sonst für unsre Quelle charakteristisch sind. Dahin gehört die Erwähnung seines Berufs, die genaue Aufzählung seiner Verwandten, die Begriffe ἀπιστία (|| Mc. 9, 24) und εκανδαλλίζειν (cf. Mt. 15, 12. 17, 27. 18, 6. 8 f. 26, 31. 33. Mc. 9, 42 f. 45. 47. 14, 27. 29). Die Erzählung bei Lucas (4, 16—30) ist ganz anders gestaltet und unmöglich aus unsrer Quelle abzuleiten; denn sie steht an anderer Stelle und hat andre Pointen. Gemeint ist derselbe Besuch in Nazaret wie bei Matthäus und Marcus (cf. Lc. 4, 16: Mc. 6, 2 — Lc. 4, 22: Mc. 6, 3 — Lc. 4, 24: Mc. 6, 4 — Lc. 4, 23: Mc. 6, 5 f.), aber man kann sie literarisch nicht mit der marcomatthäischen Version vereinigen. Wie Lucas eine besondere Berufung Petri (5, 1—11) hat, so eine besondere Nazaretszene; er schöpft hier wie dort aus eignen Quellen. Der Abschluß des marcomatthäischen Berichtes ist in der ferneren Wanderpredigt Jesu zu suchen (Mc. 6, 6^b. Mt. 9, 35: περιῆγεν . . . τὰς κώμας . . . διδάσκων . . . [καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς

βασιλείας]). Matthäus hat diese Angabe für die Einleitung zur Jüngerseendung verwertet (9, 35) und darum von c. 13, 53—58 losgelöst. Seine Schilderung des verwahrlosten Volkes (9, 36) ist wohl nach dem Vorbilde einer andern Stelle (14, 14 cf. Mc. 6, 34) gegeben, wo Marcus das gleiche Bild noch erhalten hat, das Matthäus mit der Wanderpredigt (9, 35) verband. Man könnte daher fragen, ob nicht Mc. 6, 6^b statt des Abschlusses zu c. 6, 1—6^a vielmehr der Anfang der synoptischen Senderede (6, 7 ff.) sei,²⁴²⁾ denn nach vorwärts, also in Verbindung mit der Senderede, ist bei Marcus und Matthäus die Verbindung des Sages (Mc. 6, 6^b. Mt. 9, 35) die gleiche, während sie nach rückwärts verschieden ist. Doch fand wohl Matthäus bei Marcus die Verbindung von Mc. 6, 6^b mit V. 7 bereits vor und ließ sie stehen; andrerseits sind die Wanderpredigt Jesu (Mc. 6, 6^b) und die Sendung der Apostel (6, 7 ff.) zwei verschiedene Dinge, die ursprünglich wohl getrennt standen.

Der Abbruch der galiläischen Wanderpredigt wird durch den Tod des Täufers verursacht, den die marcomatthäische Quelle anschaulich und ausführlich erzählt (Mc. 6, 17—29. Mt. 14, 3—12^a). Durch γάρ ist die Erzählung an das synoptische Stück von Herodes Urteil über Jesus angeschlossen; aber das ἡστέρον προτερον zeigt, daß beide Perikopen ursprünglich ganz selbständig gegeneinander sind. Das Verhältnis zwischen Marcus und Matthäus ist literarisch daselbe wie in vielen synoptischen Partien. Matthäus hat die breit ausgemalte marcinische Darstellung gekürzt, indem er die Hauptfachen hervorhebt; an der Gleichheit der Quelle kann niemand zweifeln (14, 3 ἔδωκεν ἐν φυλακῇ . . . διὰ Ἡρώδιαδα τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. — V. 6 ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ. — V. 8 [δὸς] ἐπὶ πλινθίᾳ τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. — V. 12 οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤραν τὸ πῶμα).²⁴³⁾ Lucas kennt auch diese Erzählung nicht. Die Meinung, er habe sie wie andres marcomatthäisches Gut beseitigt und durch die Bemerkung von Johannes Gefangenschaft ersetzt (Lc. 3, 19f.), ist doch nicht haltbar. Denn zwar ist dort Herodes Ehe-

²⁴²⁾ So Meyer-Weiß, Mc. Lc.⁸ S. 99 gegenüber Wellhausen, Mc.¹ S. 44 u. a.

²⁴³⁾ Wellhausen, Mc.¹ S. 49: „Matthäus hat die Parenthese am Schluß (V. 12) glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht: vielleicht das wichtigste Kriterium für sein Verhältnis zu Mc.“ Doch zieht auch Wellhausen nicht die Konsequenz, so wenig wie bei der doppelten Speisung, daß die Parenthese nicht synoptisch sein kann. Zur Geschichtlichkeit des Tanzes cf. Dalman im Palästinajahrbuch 14, S. 44 ff.

bruch gleichfalls als Motiv der Bußpredigt des Täufers genannt, die ihn ins Gefängnis bringt; doch stehen daneben andre Missetaten des Tetrarchen;²⁴⁴⁾ und vor allem ist nichts vom Tode Johannes' gesagt, auf den doch Marcus und Matthäus hinielen. Erst wenn man unsre Perikope der Sonderquelle zuschreibt, tritt ihre Bedeutung hervor. Denn nun ist sie nicht mehr eine gelegentliche Episode, sondern ein Hauptereignis im Leben Jesu, das ihn dazu bewegt, Antipas' Gebiet zu verlassen.

Die Speisung der Fünftausend²⁴⁵⁾ ist im synoptischen Bericht am klarsten bei Lucas erzählt (Lc. 9, 10 ff.), wo sie im Anschluß an die Übersiedelung nach Bethsaida (9, 10) im Gebiete des Philippus stattfindet. Bei Marcus ist der Übergang aufs Ostufer recht umständlich erzählt und mit dem Bedürfnis nach Ruhe, das ja gar nicht befriedigt wird, ungenügend motiviert.²⁴⁶⁾ Auch könnten bei Marcus und Matthäus Bild und Ausdruck über Jesu Erbarmen mit den verlorenen Schafen der Sonderquelle entstammen (Mc. 6, 34. Mt. 14, 14 cf. 9, 35), die auch anderwärts von den verlornen Schafen von Israel zu sprechen scheint (Mt. 15, 24). Das gleiche möchte von dem grünen Gras gelten (Mc. 5, 39. Mt. 14, 19), das bei Lucas fehlt, aber bei Johannes erscheint (Joh. 6, 10). Endlich könnten die zweihundert Denare bei Marcus (6, 37), die wiederum bei Lucas fehlen, bei Johannes erwähnt sind (Joh. 6, 7), möglicherweise der Sonderquelle angehören. Doch die Hauptsache ist nun, daß Marcus und Matthäus neben dem synoptischen Speisungswunder noch ein zweites bringen, das sie hinter die Nordreise stellen (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.). Diese Speisung der Viertausend ist der synoptischen zu ähnlich, als daß an zwei geschichtliche Vorgänge gedacht werden könnte. Vielmehr muß angenommen werden, daß sie eine Variante aus der Sonderquelle ist, die, abgesehen von den in das Synopticon eingearbeiteten Sonderzügen, noch als besonderes Ereignis nachgetragen wurde. Beidemal findet die Szene in der *ἐρημία* (Mc. 8, 4) am Ostufer statt; denn die Bootfahrt nach der Gegend von Magdala (Mt. 14, 39) oder [Dal]Manutha (Mc. 8, 10)²⁴⁷⁾ setzt eben das andre Ufer voraus.

²⁴⁴⁾ Er heißt bei Lc. nicht wie bei Mc. Philippus (cf. Meyer-Weiß, a. O. S. 354 A. 3).

²⁴⁵⁾ cf. Palästinajahrbuch 14, S. 24 ff. Magadan ist el-megdel; [Dal]-Manutha ist ch. el-minje in der Genesaretebene.

²⁴⁶⁾ Zur Frage nachträglicher Redaktion cf. Wellhausen, Mc. S. 50 f.

²⁴⁷⁾ cf. Palästinajahrbuch 14, S. 16 f.

Beidemale das Vorhandensein einiger Brote und Fische, das Brotbrechen unter Danksagung, die Überbleibsel in den Körben nach der Speisung und Sättigung aller (Mc. 8, 8: 6, 42). Die Differenzen der Zahlen können dagegen nicht aufkommen. Ebenso klar ist aber, daß der Viertausendbericht eine andre Sprache zeigt als sein Doppelgänger; man vergleiche Mc. 8, 6 ἀναπεσεῖν : 6, 39 ἀνακλίνειν — 8, 6 εὐχαριστήσας : 6, 41 εὐλόγησεν — 8, 8 σπυρίδες : 6, 43 κόφινοι). Also hat man auf verschiedene Urerzähler zu schließen, was eben zur Quellenzweiheit aufs beste stimmt. Die Doppelheit des Berichts, von der Lucas und Johannes nichts wissen, zwang Marcus und Matthäus, die unsynoptische Gestalt von dem Plage wegzurücken, an den sie gehört (Mc. 6, 31—44. Mt. 14, 13 ff.), so daß ihr jetzt aller Zusammenhang fehlt, ähnlich wie im Alten Testament die jehoiistische Sinaiperikope (Ex. 34, 1—28) von der elohistischen (Ex. 20, 1—21. 24, 3—8. 11^b. 12—15^a) verdrängt worden ist. Die Verknüpfung beider Speisungen in einer Rede Jesu (Mc. 8, 14—21. Mt. 16, 5—12), in der gar noch Rücksicht auf das Pharisäergespräch genommen wird (Mc. 8, 15. Mt. 16, 11^b. 12), muß dann freilich auf Rechnung des Bearbeiters beider Quellen gesetzt werden, als den wir Marcus anzusprechen haben, nach dem sich Matthäus richtet. Ein geschichtliches Motiv in dieser sekundären Rede ist vielleicht das Gespräch vom wahren Brot, das Johannes noch erhalten hat (6, 26 ff.). — Der ursprüngliche Abschluß des marcomatthäischen Speisungswunders ist das Wandeln Jesu über den See (Mc. 6, 45—52. Mt. 14, 22—33), von dem Lucas wiederum nichts weiß. Nach Marcus ist das ursprüngliche Ziel der Fahrt Bethsaida (6, 45) am Ostufer des Jordans, nach Matthäus das Westufer (14, 22 εἰς τὸ πέραν), wohin uns auch Johannes führt, der Kapernaum angibt (6, 17). Es scheint, daß der Wind das Boot von der Fahrt auf Bethsaida abtrieb und auf das Westufer, sei es nach Genesareth (Mc Mt), sei es nach Kapernaum (Joh.) ablenkte.²⁴⁸ Ob die von Matthäus hinzugefügte Episode vom versinkenden Petrus (14, 28—31), die weder Marcus noch Johannes (6, 16 ff.) bringen, aus der Sonderquelle stammt, kann man fragen.²⁴⁹ Daß im übrigen Marcus und Matthäus nach

²⁴⁸) Dalman, Orte und Wege S. 174. Daß die Speisung ursprünglich am Westufer stattfand, wie auch Wellhausen, Mc. S. 54 annimmt, ist grobes Mißverständnis.

²⁴⁹) Da διαρθεῖν in der Sonderquelle wieder auftritt (Mt. 28, 17), darf für Mt. 14, 28—31 an diese gedacht werden.

derselben Quelle erzählen, geht aus den sprachlichen Gleichungen hervor (Mc. 6, 45 *ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς . . . ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον*. — V. 49 *ιδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* — *οὕτως φάντασμα ἐστὶν* usw.). Schwer verständlich ist der Schlußvers bei Marcus (6, 52), den Matthäus wegläßt. Vielleicht empfängt er sein Licht durch das Gespräch Jesu über das Brot (Mc. 8, 14. 16—18. 20 f.), wenn dies ursprünglich nach dem Wiedereintritt Jesu zu den Jüngern ins Schiff erfolgte (Mc. 6, 51) und vor dem Schlußvers (6, 52) stand. Auch bei Johannes finden wir nach Speisung und Seewandeln ein Gespräch über das wahre Brot (Joh. 6, 26 ff.). Aus diesem Grunde ist in der Übersetzung Mc. 8, 14. 16—18. 20 f. mit Vorbehalt vor Mc. 6, 52 eingesetzt worden. Denn an seiner gegenwärtigen Stelle fordert es eine neue Überfahrt von Gennesaret ans Ostufer, wodurch das topographische Bild recht verworren wird. Ist die zweite Speisung (Mc. 8, 1—10) mit dem nachfolgenden Schiffsgespräch (Mc. 8, 14. 16—18. 20 f.) ursprünglich eine Dublette zur ersten Speisung, dann gehört die Landung bei [Da]Manutha (Mc. 8, 10) oder Magadan (Mt. 15, 39) an dieselbe Stelle, an der die Sonderquelle jetzt die Landung in der Gennesarebene berichtet (Mc. 6, 53—56. Mt. 14, 34—36). Mit andern Worten, da [Da-]Manutha und Magadan in der Gennesarebene liegen, so ist dieselbe Landung gemeint, die jetzt künstlich verdoppelt ist. Die Reihenfolge in der Sonderquelle vor ihrer Verbindung mit dem Synopticon war also Speisung (Mc. 8, 1—9. [10]), Überfahrt (Mc. 6, 45—51), Brotgespräch (Mc. 8, 14. 16—18. 20 f. cf. 6, 52), Landung in der Gennesarebene (Mc. 6, 53—56) bei [Da]Manutha (8, 10). Matthäus hat die von Marcus geschaffene Verknüpfung mit dem Synopticon stehen lassen, aber durch Entfernung des fraglichen *πρὸς Βηθσαϊδάν* (Mc. 6, 45) und Ersatz von *Δαλμανουδά* durch das deutliche *Μαγαδάν* (Mc. 8, 10. Mt. 15, 39) das topographische Bild geklärt, auch später das Brotgespräch (Mt. 16, 5 ff.) nicht auf eine neue Überfahrt ans Ostufer verlegt.

b) Der Kreis der Wanderungen.

Es folgt nun der Kampf Jesu mit dem Pharisäertum, der Wendepunkt im Drama unsers Evangeliums (Mt. 15, 1—20. Mc. 7, 1—23). Die Szene spielt wahrscheinlich in Kapernaum, wohin Jesus aus der Landschaft Gennesaret nach mannigfacher Heilandstätigkeit zurückgekehrt sein wird (cf. Joh. 6, 17. 59). Sie ist wirksam in den

Vordergrund gerückt, indem sie von Szenen eingerahmt wird, die sich außerhalb des galiläischen Fürstentums zutragen. Nach Marcus genauerer Angabe kommen nur die γραμματεῖς als richtige Abordnung aus Jerusalem, die Φαρισαῖοι sind wohl in Galiläa zu Hause (Mc. 7, 1 cf. Mt. 15, 1). Marcus schildert für seine heidenchristlichen Leser eingehend die Reinheitsgebräuche der Pharisäer (7, 3f.), was sich Matthäus ersparen kann; dafür hat Matthäus einen Zusatz über die blinden Blindenführer (15, 12—14), der vielleicht aus der Spruchquelle stammt (cf. Lc. 6, 39) und bei Marcus fehlt. Sonst ist der Parallelismus zwischen Matthäus und Marcus deutlich, nur daß Matthäus die ἐντολή τοῦ Θεοῦ (V. 3—6) sinngemäßer vor den Prophetenspruch (V. 7—9) stellt. Sprachliche Gleichungen beweisen das Abhängigkeitsverhältnis zur Genüge (Mt. 15, 2 τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων — V. 6 ὁ ὥρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς — V. 10 καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον — V. 16 καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε — V. 18 [κἀκεῖνα] κοινοὶ τὸν ἀνθρώπον). Gleich nach dem Zusammenstoß, der während seiner Abwesenheit im Ostjordanlande von der Jerusalemer Behörde vorbereitet worden war, verläßt nun Jesus nach unsrer Quelle die Landschaft am See wieder, um sich nach Norden zurückzuziehen. Wir finden ihn zunächst im tjrischen Hinterlande, wo er die Begegnung mit dem kanaanäischen Weibe hat (Mt. 15, 21—28. Mc. 7, 24—30). Matthäus hat die Erzählung großartiger als Marcus ausgestaltet; er führt den Davidssohn (V. 22) und den οἶκος Ἰσραὴλ ein (V. 24), zwei matthäische Hauptbegriffe, sowie die πλεις (V. 28) als Grund der Rettung mit dem matthäischen Abschluß γεννηθήτω (cf. 6, 10. 8, 13. 9, 29. 26, 42) und ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (9, 22. 17, 18 cf. 8, 13), und er gibt dem Gespräch größere Spannung. Vielleicht hat er der Grundlage des Marcustextes diese Züge nach eigener Erinnerung, vielleicht nach der Sonderquelle beigegeben. Für gleiche Grundlage spricht aber 15, 26 [οὐκ ἔξεστιν] λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις — V. 27 καὶ . . . τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων . . . [ἀπὸ] τῆς τραπέζης. Die Nordreise führt dann aus dem Gebiete von Tyrus und Obergaliläa (Mc. 7, 31 cf. Mt. 15, 21)²⁵⁰) durch die Dekapolis

²⁵⁰) Zur Topographie cf. Dalman, Orte und Wege S. 193 ff. Es kann sein, daß Marcus nur von Tyrus sprach (Syr^s om διὰ Σιδῶνος), so daß Mt. 15, 21 εἰς τὰ μ. Τύρον καὶ Σιδῶνος auf Rechnung des Matthäus kommt, obwohl nach Dalman auch denkbar ist, daß die gemeinsame Quelle beide Städte nannte. Nach Dalman S. 195 lief die galiläische-tjrische Grenze vom bahr el-chēt

an den galiläischen See zurück, wo nach Marcus die Heilung des Taubstummen erfolgt, während Matthäus von einer umfassenden Heilandswirksamkeit spricht, die den *χολοῖς, τυφλοῖς, κωφοῖς, σκυλλοῖς καὶ ἑτέροις πολλοῖς* zugute kommt, so daß die Bevölkerung den Gott Israels preist (Mt. 15, 29—31. Mc. 7, 31—37). Wie die Hervorhebung des Gottes von Israel (Mt. 15, 31) andeutet, was Marcus mit der Dekapolis (7, 31) ausdrücklich bestätigt, spielt die Szene nicht in Philippus' Lande, sondern in heidnischem Gebiet am Ostufer des Sees. Marcus wird die Erzählung genauer nach seiner Vorlage geben, indem er einen besonderen Fall anführt. Matthäus hat, wie gelegentlich im Synopticon (Mt. 4, 23—25 : Mc. 1, 39—45. Lc. 4, 44. 5, 12—16), so auch hier eine zusammenfassende Schilderung an Stelle eines Beispiels gesetzt, besonders nachdem er eine Taubstummenheilung, wahrscheinlich auf Grund des marcinischen Beispiels (Mc. 7, 31 ff.), schon früher geschildert hatte (Mt. 9, 32 ff.), auf das Jesus sich vor Johannes berufen kann (11, 5).

Die folgende Szene (Mc. 8, 11—13. 15. Mt. 16, 1—4. 6. 11^b. 12) bringt die Zeichenforderung der Pharisäer, der Jesus nicht entspricht. Bei Matthäus ist das Stück von den Zeichen der Zeit (V. 2 f.) wahrscheinlich aus der Redequelle (cf. Lc. 12, 54—56) in den Text eingesprengt, dessen Grundbestand marcomatthäisch ist, da Lucas keine Parallele dazu hat. Bei Matthäus verspricht Jesus ihnen das Zeichen Jonas (16, 4), dessen Sinn hier aber ungedeutet bleibt und aus der Redequelle (Mt. 12, 39 ff. Lc. 11, 29 ff.) zu entnehmen ist.²⁵¹) Nach dieser Textgestalt gibt Jesus ihnen also ein Rätsel auf, was die Spannung erhöht. Bei Marcus lehnt Jesus jegliches Zeichen ab, was an unsrer Stelle das Ursprüngliche sein mag. Der Abschluß der Szene ist wohl in der Warnung an die Jünger zu sehen, sich

durch das 'ôba-Tal aufwärts, bog südlich nach dem gebel germaḳ (1199 m) um und folgte der Kette des g. hêder in westlicher Richtung. Auf dem Rückwege aus tyrischem Gebiet mochte Jesus von Kades zum baḥr el-chêf niedersteigen und nahe der Brücke der Jakobstöchter über den Jordan gehen (Dalman). Doch vielleicht ging er von Kades über âbil nach Cäsarea Philippi.

²⁵¹) Dalman, a. O. S. 106 f., erinnert daran, daß Jona vor Jesus selbst der einzige galiläische Prophet ist. Das Mt. 12, 39. 41. Lc. 11, 29 ff. gemeinte Zeichen ist die wirkliche Heidenpredigt, nicht der bloße Bußruf und nicht der Aufenthalt in der Unterwelt (gegen Meyer-Weiß, Mt.⁸ S. 239. Wellhausen, Mt.¹ S. 64), so daß Mt. 12, 40 alter Zusatz sein wird (Keim, Harnack u. a.). Auch Mt. 16, 4 denkt Matthäus an die Erfolge im Heidenlande (15, 21—31).

vor dem Sauerteige der Pharisäer zu hüten (Mc. 8, 15. Mt. 16, 6. 11^b. 12), die im jehigen Zusammenhang stört. Synoptisch scheint sie nicht zu sein, obwohl sie in der Deutung auf die Lehre der Pharisäer (Mt. 16, 11^b. 12) als Abschluß eines synoptischen Stückes (Mc. 3, 6. Mt. 12, 14. Lc. 6, 11) denkbar wäre (cf. Mc. 3, 6 *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν*). Aber Lucas (12, 1) bringt das Wort nicht aus dem Synopticon, sondern wohl aus der Redequelle, so daß die marcomatthäische Sonderquelle es bei der Zeichenforderung gehabt haben wird. Dazu paßt, daß Matthäus hier (16, 6. 11^b) wie dort (16, 1) neben den Pharisäern die Sadducäer nennt, die man freilich weniger in Galiläa als in Jerusalem erwartet, wohin das Stück (16, 1—4. 6. 11^b. 12) ursprünglich gehört haben könnte. Marcus schaltet die Zeichenforderung (8, 11—13. [15]) zwischen zwei Fahrten auf dem See ein (V. 13 *πάλιν ἐμβάς — εἰς τὸ πέραν*). Das ließe sich erklären, wenn Jesus bei der Fahrt von der Speisung nach Bethsaida (6, 45 cf. 8, 22 NBA) statt nach Gennesaret (6, 53 ff. 8, 10) wollte, so daß er nach der unfreiwilligen Landung am Westufer alsbald den Rückweg nach Bethsaida antritt. Doch die Echtheit von *Βηθσαιδάν* (Mc. 8, 22) ist fraglich; und ursprünglich fand das Gespräch über das Brot (Mc. 8, 14. 16 ff.) wohl auf der Überfahrt nach dem Westufer statt (cf. 6, 45—52), weshalb Matthäus 16, 4 *πάλιν ἐμβάς* und *εἰς τὸ πέραν* mit Recht ausläßt.

Für die Blindenheilung bei Marcus (8, 22—26) fehlt jetzt bei Matthäus die Parallele. Doch ist anzunehmen, daß auch hier Matthäus seine Vorlage kürzte, indem er diese Heilung ausschied, nachdem er früher wie einen Taubstummen (9, 22 ff.), so auch zwei Blinde (9, 27—31), die Jesus heilt, geschildert hatte. Ja, es scheint so, als seien in der dortigen Blindenheilung (9, 27—31) mit Zügen aus der Jerichoszene (20, 29—34) auch Züge aus der Marcusvorlage (Mc. 8, 22 ff.) verschmolzen. Denn das Verbot der Ausbreitung (Mt. 9, 30) entspricht dem Verbote bei Marcus, ins Dorf zu gehen (8, 26), nicht aber der Szene bei Jericho, die in voller Öffentlichkeit spielt. Ob schließlich die zwei Blinden bei Matthäus eine Verbindung des Blinden von Bethanien (Mc. 8, 22 ff.) und dessen von Jericho sind (Mc. 10, 46—52), darf man wenigstens fragen. Den Blinden bei Marcus (8, 22 ff.) versehen die meisten Handschriften nach Bethsaida (*Βηθσαιδάν*), Cantabrigiensis (D), Itala und Gotica nach Bethanien (*εἰς Βηθανίαν*). Nun wird Bethsaida bei Lucas und Johannes, aber auch bei Josephus (ant. 20, 8, 4) nicht *κώμη*, sondern

πόλις genannt²⁵²⁾ (Lc. 9, 10. Joh. 1, 44), so daß die Bezeichnung κώμη bei Marcus auffällt. Man hätte dabei nicht an die junge Residenz, sondern an das Fischerdorf zu denken.²⁵³⁾ Doch versteht man in galiläischem Umkreise leichter eine Korrektur des jüdischen Βηθανία in das peräische Βηθσαιδάν als das Umgekehrte. Also scheint die Szene ursprünglich nach Bethanien zu gehören als versprengtes Zeugnis eines jüdischen Besuchs. Die Heilung selbst weist Ähnlichkeit mit der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis auf (7, 31 ff.). Beide Male bringen sie den Kranken (φέρουσιν αὐτῷ) und bitten um Anrührung (7, 32 παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα [8, 22 αὐτοῦ ἄψηται]). Beide Male benutzt Jesus den Speichel (πύσας) und berührt das kranke Glied. Beide Male wünscht Jesus, die Öffentlichkeit zu vermeiden. Auch diese Ähnlichkeiten sprechen für Herkunft aus gleicher Quelle, die sehr altertümlich darzustellen weiß.

Im Synopticon schließt an die Speisung der Fünftausend das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi an (Mt. 16, 13 ff. Mc. 8, 27—33. Lc. 9, 18 ff.). Nun haben wir gefunden, daß der Matthäustext dort nicht einheitlich ist. Sondern wenn schon Cäsarea Philippi (Mt. 16, 13. Mc. 8, 27), das bei Lucas fehlt, vielleicht nicht der Synoptischen, sondern unsrer Sonderquelle angehört, so bringt fernerhin Matthäus eine Frage nach der Person des Menschensohnes (V. 13^b) anstatt der Synoptischen (Mc. 8, 27. Lc. 9, 18) nach Jesu Wesen selber, und dem entspricht die Antwort Simons, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei (V. 16^a).²⁵⁴⁾ Logisch fehlt jetzt ein Zwischenglied, nämlich daß Jesus der Menschensohn, als Menschensohn aber der Gottessohn sei. Der Gleichung entspricht in Jesu Antwort an Simon, daß Jesus Gott seinen Vater im Himmel nennt (V. 17); und so werden die berühmten Verse V. 17—19 unsrer Quelle angehören. Daß sie einen aramäischen, also sehr alten Grundton haben, ist zugestanden,²⁵⁵⁾ daß sie von höchster Ursprüng-

²⁵²⁾ Nach J. Weiß, Die drei älteren Evv.³ S. 144, auch bei Tacitus und Sueton.

²⁵³⁾ Zur Topographie cf. Dalman im Palästinajahrbuch 8 S. 45 ff. Procksch ebenda 14 S. 18 f.

²⁵⁴⁾ Meyer-Weiß, Mt.³ S. 288 hält die Frage nach der Meinung über den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου statt nach der über Jesus für älter, weil schwieriger, ebenso δ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

²⁵⁵⁾ Wrede, Messiasgeheimnis S. 161, denkt an Matthäus selbst (cf. Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 71). Wellhausen, Mt. S. 83, glaubt nicht, daß

lichkeit sind, sollte einleuchten. Die einzigartige Größe des Momentes wird durch sie beleuchtet. Umgekehrt werden sie kaum aus den Petruserinnerungen des Synopticons herzuleiten sein.²⁵⁵⁾ Zur Sonderquelle wird auch die Sonderbemerkung bei Matthäus gehören, daß Jesus *εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν* muß (V. 21), nämlich um dort zu sterben, wovon ihn Petrus vergeblich abzuhalten sucht (V. 22 f.). Auch Marcus hat die letztgenannte Episode (8, 32^b. 33), nicht aber Lucas, was gegen ihren synoptischen Ursprung angeführt werden kann. Der *Πέτρος τῆς ἐκκλησίας* (V. 17—19) erweist sich in menschlicher Ängstlichkeit als *Πέτρος σκανδάλου* (V. 23).²⁵⁶⁾ Wahrscheinlich darf man auch Mc. 8, 37. Mt. 16, 26^b zur Sonderquelle stellen, das bei Lucas fehlt. Dann will Jesus sagen, daß er mit seinem Tode das *ἀντάλλαγμα* geben muß (Mc. 10, 45), das der Mensch von sich aus nicht bezahlen kann. Und auch die Verklärung (Mt. 17, 1 ff. Mc. 9, 2 ff.) enthält einige unsynoptische Elemente, die der schönen, einheitlichen Darstellung, wie Lucas sie wohl nach der synoptischen Quelle gibt, Eintrag tun. Dahin darf, wie oben die Ortsangabe über Cäsarea Philippi, so die Zeitangabe *μεθ' ἧς ἡμέρας* gerechnet werden, wofür Lucas *ὥσει ἡμέραι ὀκτώ* hat. Ferner fehlt bei Lucas der Satz, daß Jesus die Jünger besonders auf einen hohen Berg führt, wo die Verwandlung vor ihren Augen stattfindet, und daß sein Angesicht wie die Sonne glänzt (Mt. 17, 1^b. 2^a. Mc. 17, 2^b: *καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν . . . καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν*), während sie bei Lucas aus dem Schläfe aufwachen und nun plötzlich seine Herrlichkeit schauen.²⁵⁷⁾ Auch die Erscheinung von Mose und Elia vor ihnen (Mt. 17, 3. Mc. 9, 4 *ἰδοὺ ὡφθῇ αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας [Ἡλίας σὺν Μωϋσῇ] . . . συνλαλοῦντες [τῷ Ἰησοῦ]*) fällt auf, da bei Lucas ursprünglich die „zwei Männer“ (9, 30^a. 32) vielleicht nicht ausgedeutet waren.²⁵⁸⁾ Endlich deckt sich auch Mt. 17, 6 f. nicht völlig mit der synoptischen Vorstellung, wo die Erscheinung sie nicht mit Schreck, sondern mit

„der Einschub jung sei“, setzt ihn aber nach Petrus Tode an. Aber warum soll nicht ein anderer Jünger das Wort über Petrus aufbewahrt haben? Klostermann, Mt. S. 272, ist unentschieden.

²⁵⁵⁾ Zahn, Matthäus⁸ S. 555.

²⁵⁷⁾ Spitta, Die Synoptische Grundchrift S. 237, erinnert zu *μετεμορφώθη* an 2. Cor. 3, 18.

²⁵⁸⁾ Spitta, a. O. S. 238 f., scheidet Lc. 9, 30^b (*συνελάλησαν . . . Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας οὖ*) als Eintragung wohl mit Recht aus Marcomatthäus aus.

Freude füllt und sie Jesus plötzlich wieder allein sehen (Mt. 9, 8. Lc. 9, 36); denn dort kommt Jesus erst auf sie zu und rührt sie an, indem er sie zu sich bringt. Daher stammt Mt. 17, 6f. mit Tilgung von ἀκούσαντες, das den Anschluß an die synoptische Version (17, 5) vermittelt, vielleicht aus der Sonderquelle, so daß hier nur ein Gesicht, keine Stimme anzunehmen wäre. Und auf ein Gesicht (ὄραμα) allein bezieht sich auch das bei Lucas wieder fehlende, also unsynoptische Gespräch beim Abstieg (Mt. 17, 9—13. Mc. 9, 9—13), das jedenfalls unsrer Quelle entstammt. Wichtig ist hier das Wort von der Auferweckung des Menschensohnes von den Toten (Mt. 17, 9. Mc. 9, 13), eine Parallele zu dem synoptischen Wort nach dem Petrusbekenntnis (Mt. 16, 21. Mc. 8, 31. Lc. 9, 22), die das Geheimnisvolle des Gedankens treuer bewahrt hat. Ebenso wichtig ist die Lehre der γραμματεῖς, διὸ Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον (Mt. 17, 10 ff. Mc. 9, 11 ff.), womit wir einen Blick in die altrabbinische Eschatologie tun. Jesu Antwort ist als Frage zu fassen: „Elia soll erst kommen und alles in Ordnung bringen? Ich sage euch, Elias ist ja schon gekommen, aber sie haben ihn nicht erkannt, sondern haben ihm angetan, was sie wollten (Mt. 17, 11 f. cf. Mc. 9, 12^a. 13).“ Das Wort vom Menschensohn gehört gegen Marcus (V. 12^b) mit Matthäus hinter diesen Satz.

Bei der synoptischen Perikope vom Epileptischen, die auf die Erklärung folgt (Mt. 17, 14 ff. Mc. 9, 14 ff. Lc. 9, 37 ff.), sind uns bei Matthäus und namentlich bei Marcus einige Sonderzüge aufgefallen, die vielleicht aus der Sonderquelle entnommen sind. Bei Marcus findet Jesus, der mit den drei Lieblingsjüngern zurückkommt, die Jünger mit Schriftgelehrten im Wortstreit (Mc. 9, 14 ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον . . . γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς), weshalb er diese nach dem Grunde des Streites fragt (V. 16). Da meldet sich der Vater des Knaben mit dem πνεῦμα ἁλάλον, den er zu Jesus gebracht hat (V. 17), und auf Jesu Frage, seit wann die Krankheit herrsche, bezeichnet er ihn als von klein auf krank (V. 21). Oft falle er in Feuer oder Wasser, so daß er barmherzige Hilfe brauche (V. 22 cf. Mt. 17, 15^c), die ihm von Jesus, nachdem er des Vaters Glauben geweckt hat (V. 23 f.), auch zuteil wird (V. 25^b—27. V. 25^b: λέγων αὐτῷ· τὸ ἁλάλον κτλ.), wobei sich das Volk im Unterschied vom Synopticon jetzt erst herandrängt (V. 25^a). Zu Haus wird den Jüngern, die vorher den Exorcismus vergeblich versucht und wohl darum den Streit der

Schriftgelehrten auf sich gezogen hatten, das Gebet als die Wunderkraft bedeutet (V. 28 f. cf. Mt. 17, 19). Das ergäbe einen guten Zusammenhang, von dem Matthäus einige Elemente erhalten hätte (17, 15^c. 19), während Lucas keine Spur davon aufweist. Ein Unterschied vom Synopticon liegt darin, daß hier der Knabe auf Jesu Geheiß erst nachträglich herangeholt wird (Mt. 17, 17. Mc. 9, 19. Lc. 9, 41 gegen Mc. 9, 17 *ἡνευκα*), ferner in der synoptischen Schilderung der Krankheit (Mc. 9, 18. 20. Lc. 9, 39. 42) gegenüber der marcomatthäischen (Mt. 17, 15^c. Mc. 9, 22); endlich wird im Synopticon das ganze Zeitalter (*γενεά*) als *ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* bezeichnet, während der marcinische Sondertext den Glauben des Vaters herausarbeitet (V. 23 f.). Der Sprachgebrauch des Sonderstücks ist charakteristisch für marcomatthäische Sonderstücke; man vergleiche Mc. 9, 14. 16 *συνζητεῖν πρὸς τινα* (cf. 9, 10); 9, 17. 25 *ἄλαλος* (cf. 7, 37 †); V. 22. 24 *βοηθεῖν* (cf. Mt. 15, 25 †); V. 23 *πιστεύειν* (cf. 9, 42. 11, 23. 15, 32 [16, 16]); V. 24 *ἀπιστία* (cf. 6, 6 [16, 14]. Mt. 13, 58 †). So darf man wohl bei Marcus eine Variante mit dem Synopticon verarbeitet finden, deren Schluß von Matthäus (17, 20) durch ein Stück aus der Spruchquelle (Lc. 17, 5 f.) ersetzt wurde.

Am Schluß dieser Periode möchte ich die Beelzebulperekope nach unsrer Sonderquelle einschieben (Mc. 3, 22—30 cf. Mt. 13, 26^a. 29. 31). Lucas erzählt sie nach ganz andrer Quelle (11, 14—25), was nicht für ihre synoptische Abkunft spricht. Bei Marcus (3, 22) knüpft sie nicht wie bei Lucas an eine Einzelheilung an, sondern die Streitfrage wird von den *γραμματεῖς* ganz prinzipiell aufgeworfen. Inmitten der synoptischen Szene, wo Jesus zu Hause ist (3, 20 f.) und fromme Zuhörer um sich hat (3, 31 ff.), paßt nun die leidenschaftliche Erörterung mit den Gegnern nicht.²⁵⁹⁾ Da c. 3, 22—30 nicht synoptisch ist,²⁶⁰⁾ weil Lucas (11, 17 ff.) nach der Redequelle mit andrer Pointe erzählt, aber einige Parallelstücke bei Matthäus aufweist (Mt. 12, 26. 29. 31), so wird sie der Sonderquelle angehören. Für diese spricht 3, 22 *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες* (cf. 7, 1. 9, 14. Mt. 15, 1); wir sehen den Knoten sich schürzen. In ihr stört unsre Perikope nun freilich zwischen der Jüngerberufung (Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22) und den Gleichnisreden (Mc. 4, 1.

²⁵⁹⁾ Mc. 3, 22—30 ist als Einschaltung erkannt von Volkmar, B. Weiß, Wellhausen u. a.

²⁶⁰⁾ S. S. 40 f.

Mt. 13, 1 f.), wo wir am Seestrande stehen. Dagegen paßt sie gut hinter die Heilung des Epileptischen, bei der die Frage des Exorcismus brennend war, bei der auch γραμματεῖς anwesend waren, um zu disputieren (9, 14), und wo der Gegensatz zwischen Jesus und den γραμματεῖς längst akut ist (cf. 7, 1 ff.). Darum ist die Streitfrage in der Übersetzung hier eingestellt worden.

Man kann nun fragen, wie sich das Petrusbekenntnis mit den folgenden Erzählungen chronologisch zur Nordreise in tyrisches und sidonisches Gebiet verhält. Wenn Cäsarea Philippi, das im Quellgebiete des Jordans lag, der Mittelpunkt jener Szenen ist, so scheint Jesus zwei Nordreisen unternommen zu haben, eine durch tyrisches Gebiet, wo ihm die Kanaanäerin begegnet, mit dem Rückweg östlich vom Jordan in die Dekapolis (Mc. 7, 31 ff.), und eine zweite ins Gebiet von Cäsarea Philippi. Lucas und Johannes lassen die erste aus. Es besteht kein entscheidender Grund gegen die Annahme zweier solcher Reisen. Bethsaida, in dessen Umkreis die Speisung der Viertausend stattfand, ist augenscheinlich nach Kapernaum längere Zeit Mittelpunkt der Arbeit Jesu gewesen (Mt. 11, 21. Lc. 10, 13). In Philippus Lande konnte er sich nach dem Tode des Täufers freier bewegen als im westjordanischen Galiläa; so mag er predigend bis zur zweiten Hauptstadt gekommen sein, wie er von Bethsaida aus wahrscheinlich auch eine Reise nach Jerusalem gemacht hat, die auf Laubhütten vor seinem letzten Passafest fällt (Joh. 7, 1 ff. cf. Mc. 8, 11 ff. Mt. 16, 1 ff.). Doch möglicherweise ist Cäsarea Philippi mit Nachspiel ursprünglich eine Station auf der früher in der Sonderquelle berichteten Nordreise gewesen (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), so daß Jesus im tyrischen Gebiete nordwärts zog, etwa auf der Linie Kapernaum, şafed, kades, mēs, âbil und den nahr el-hâşbânî kreuzte, um nach Cäsarea zu gelangen, von wo er die Reise südwärts in die Dekapolis antrat (Mc. 7, 31 ff.). Als dann Marcus die Sonderquelle mit dem Synopticon verband, löste er die marcomatthäischen Varianten der Szenen von Cäsarea Philippi, von der Verklärung, vom Epileptischen aus dem Zusammenhang der Nordreise los und verschmolz sie mit den entsprechenden synoptischen Szenen.²⁶¹⁾

Nach längerer Pause finden wir Jesus bei Marcus (9, 33^a) und Matthäus (17, 24) wieder in Kapernaum, wo er nun zum end-

²⁶¹⁾ cf. Palästinajahrbuch 14, S. 23. Dalman, Orte und Wege S. 197.

gültigen Aufbruch rüstet.²⁶²⁾ Die Erwähnung Kapernaums gehört der Quelle zu, in der die Tempelsteuer zur Sprache kam (Mt. 17, 24—27). Diese Erzählung ist von größter Lebensfrische; sie setzt den Bestand des Tempels und die Sitte der Steuersammlung durch öffentliche Sammler voraus. Diese Einsammlung fand nach talmudischem Zeugnis am 15. Adar, also tags nach dem Purimfest im zwölften Monat statt, einem Monat vor Passa.²⁶³⁾ Neben diesem chronologisch wichtigen Datum erfahren wir, daß Jesus im Hause des Petrus wohnt (17, 25). Denn als Petrus von einem Ausgang nach Hause kommt, empfängt ihn Jesus drinnen; und der Stater soll als Steuer für Jesus und Petrus gemeinsam gelten (V. 27), nämlich weil sie die steuerpflichtigen Hausmitglieder sind. Prachtvoll und unerfindlich ist das Wort von der Freiheit der Gotteskinder im Hause ihres Vaters (V. 26), die sie von Steuer entbindet; die Kirche Christi löst sich prinzipiell vom Judentum ab. Die scharfgeschnittene Erzählung scheint nur darum bei manchen als nicht echt zu gelten, weil der Stater dem Munde des Fisches entnommen wird.²⁶⁴⁾ Aber ob wörtlich oder bildlich, ob hellseherisch oder nachträglich geformt, so kann diese Aussage unmöglich eines der—theuesten Stücke evangelischer Erzählung entwerten. Da nun eine mündliche Tradition anzunehmen jeder Grund fehlt, so hat man wie überall sonst an eine schriftliche Überlieferung zu denken. Marcus, der die Rückkehr nach Kapernaum im Unterschiede von Lucas hervorhebt (9, 33^a), kann die Perikope sehr wohl gekannt, aber wegen der innerjüdischen Verhältnisse seinen heidenchristlichen Lesern entzogen haben. Die marcomatthäische Tradition kennt die Anrede *Σίμων* (Mt. 17, 25 cf. 16, 17); das *σκανδαλίζειν* im Aktivum bildet auch das Thema des nächstfolgenden marcomatthäischen Gesprächs (18, 6. 8 f. Mc. 9, 42 f. 45. 47), fehlt aber dem Synopticon; *δοῦναι ἀντὶ τινος* (c. gen. pers.) hat unsre Quelle auch Mt. 20, 28. Mc. 10, 45, nicht aber das Synopticon. Also sind Anzeichen genug vorhanden, die Perikope unserm synoptischen Evangelium zuzuweisen.

In Kapernaum sind nun entsprechend der marcomatthäischen Quelle auch die Sprüche geredet zu denken, die sich bei Marcus (9, 47—49) und Matthäus [10, 40—42]. 18, 6. 8. 9) an die synoptische

²⁶²⁾ Zahn, Matthäus³ S. 512: Dieser Aufenthalt in Kapernaum scheint „einmaliges Ereignis, eine Ausnahme von der Regel“ zu sein.

²⁶³⁾ Lightfoot, *Horae Hebraicae* (Opera II ed. Leusden p. 341).

²⁶⁴⁾ cf. Klostermann, Matthäus S. 277.

Szene mit den Kindern (Mc. 9, 33^b—37. Mt. 18, 1—5) anschließen. Matthäus hat sie durch Entfernung der synoptischen Perikope vom Wundertäter (Mc. 9, 38—41. Lc. 9, 49f.) dicht an die Kinderszene gerückt, als seien unter den μικροί (18, 6) die Kinder gemeint, was wegen des Attributes, τῶν πιστευόντων εἰς ἐμὲ (cf. Mc. 9, 42), nicht der ursprüngliche Sinn ist. Vielmehr handelt es sich bei den μικροί um die Gläubigen, die gering sind vor der Welt. Wahrscheinlich hatte, nach Marcus (9, 41) zu schließen, die matthäische Spruchreihe an unsrer Stelle zum Kopfstück Kapitel 10, 40—42. Denn Mt. 10, 40 ist als Anfang einer Jüngerrede gut denkbar; Mt. 10, 42 aber hat Mc. 9, 41 zur Parallele. Und zwar, da die Worte hier vor dem Ausbruch Jesu nach Jerusalem stehen (Mc. 10, 1. Mt. 19, 1), so vermute ich, daß sie ein Testament Jesu an die Jünger sein wollen für die Zeit, wenn er von ihnen geschieden ist. Wer die Jünger aufnimmt, der nimmt Jesus in ihnen auf (Mt. 10, 40 cf. Joh. 13, 20), sei es als προφήτης, sei es als δίκαιος, und empfängt seinem Glauben entsprechenden Lohn (V. 41). Und wer einem τῶν μικρῶν τούτων unter dem Namen eines Jesusjüngers zu trinken gibt (V. 42. Mc. 9, 41), auch der wird belohnt werden. Die μικροί zu ärgern (σκανδαλίζειν 17, 27) ist schwerstes Verbrechen (Mc. 9, 42. Mt. 18, 6). Matthäus hat unter dem Stichwort des Ärgernisses (σκανδαλον) noch einen Vers zugefügt (18, 7), wie er nachher das Stichwort der μικροί οὗτοι als Leitfaden verwendet (18, 10. 14). Da bei Marcus das Wehe (Mt. 18, 7) fehlt, es aber bei Lucas vorhanden ist (Lc. 17, 1f.), so wird es aus der Redequelle stammen. In ihr mag der bei Lucas gegebene Wortlaut des ganzen Spruchs (17, 1f.) vorhanden gewesen sein, so daß Matthäus sich teils nach Marcus (18, 6. Mc. 9, 42), teils nach der Redequelle richtet (18, 7. Lc. 17, 1f.), wovon sich auch sonst Beispiele finden (cf. Mt. 13, 31f.). Dagegen hat der marcomatthäische Bericht das Stichwort σκανδαλίζειν benutzt, um noch einige Sprüche vom Ärgernis anzuschließen (Mc. 9, 43 ff. Mt. 18, 8f. cf. 17, 27). Sie sind hier in anderer Gestalt als in der Bergpredigt (Mt. 5, 29f.) gegeben, wo Matthäus sie im Wortlaut der Redequelle bringen mag. Hier folgen sich Hand, Fuß, Auge ohne rechts und links, wobei Matthäus Hand und Fuß in einen Satz zusammenzieht. Der älteste Gegensatz, den beide Evangelisten variieren, ist ζωή (Mc. 9, 43. 46. Mt. 18, 8f.) und γέννα (Mc. 9, 43. 45. 47. Mt. 18, 9). Marcus schließt diese Sprüche mit dem bei Matthäus fehlenden Worte vom Salz ab (9, 49f.).

Dagegen fügt Matthäus außer den Sprüchen über die μικροί (18, 10—14) die goldenen Sprüche über die ἐκκλησία Christi hinzu (18, 15—20). Nun folgt er hier dem Zusammenhang der Redequelle, in der bei Lucas gleichfalls Ärgernis (17, 1 f. : Mt. 18, 6 f.), Seelsorge (V. 3 : Mt. 18, 15) und siebenmalige Vergebung (V. 4 : Mt. 18, 21 f.) geordnet sind. Doch die Gemein德斯prüche (Mt. 18, 15—20), von denen Lucas nur den ersten hat (17, 3), diesen aber in abweichender Gestalt, scheint Matthäus nicht aus der Redequelle, sondern aus dem marcomatthäischen Evangelium zu entnehmen. Denn es besteht ein Gedanken-zusammenhang zwischen Mt. 16, 17—19 und c. 18, 15—20. Jesus nennt da wie dort Gott seinen πατήρ ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς (16, 17. 18, 19). Nur hier kommt ἐκκλησία in den Evangelien vor (16, 18. 18, 17), nur hier das Wort vom Binden (δεῖν) und Lösen (λύνειν 16, 19. 18, 18) mit dem Gegensatz ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς [ἐν οὐρανῷ] (16, 19. 18, 18. 19); was dort dem Petrus zugesprochen wird, gilt hier von allen Jüngern. So gut wir das Wort an Petrus (16, 17—19) unserm Evangelium zugesprochen haben, so gut gilt dies auch für die Gemein德斯prüche (18, 15—20), in denen sich bereits ein überirdisches Christusbild spiegelt (18, 20).

Dann folgt der Aufbruch aus Galiläa nach Judäa (Mc. 10, 1. Mt. 19, 1 f. εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας . . πέραν τοῦ Ἰορδάνου), den Lucas ganz anders beschreibt (Lc. 9, 51—56). Wie nach unsrer Quelle schon in Kapernaum (Mt. 15, 1. Mc. 7, 1) und wahrscheinlich in Jerusalem (Mt. 16, 1. Mc. 8, 11), so treten ihm auch auf dieser Reise die Phariseer entgegen (Mt. 19, 3 ff. Mc. 10, 2—12). Ihre Absicht ist, ihm eine Falle zu stellen (πειράζοντες); das Intrigenspiel gegen ihn beginnt. Wie früher dem mosaischen Ritualgesetz (Mt. 15, 2 ff. Mc. 7, 5 ff.), so stellt er hier dem mosaischen Eherecht die göttliche Schöpfungsordnung gegenüber, die wie dort zwischen Eltern und Kindern, so hier zwischen Mann und Weib gilt. Seine Beweisführung ist also hier wie dort die gleiche, um die Ordnung der Familie als göttlichen Urwillen hinzustellen, der an sich unauflösbar ist. Mosaisches Gesetz und Evangelium bilden hier einen Unterschied, auf den unsre Quelle den Ton legt. Während Marcus als Urheberin der Ehescheidung auch das Weib kennt (10, 12), sofern sie den Mann freiwillig verläßt (V), fügt Matthäus das Wort von den drei Arten der εὐνοῦχοι an (19, 10—12), das wohl aus gleicher Quelle stammt (V. 10 αἰτία cf. V. 3. — V. 11 ἀλλ' οἷς δέδοται cf. 20, 40 ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται). Der Fortgang der Reise ist wohl

Mt. 10, 32^a. Mt. 20, 17^a enthalten. Denn Staunen und Furcht der Begleiter erklärt sich bei Marcus gut hinter 10, 12, weniger gut hinter 10, 29—31. Auch liebt die Sonderquelle Ortsangaben und Mt. 10, 32^a *πρόσω* ist nicht synoptisch. Auf der Reise spielt endlich auch die Bitte der Zebedaiden um den Platz zu Jesu Rechter und Linker im messianischen Reich (Mt. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28), die Lucas nicht kennt. Daß bei Matthäus die Mutter Salome, nicht die Zebedaiden selbst die Bitte aussprechen, wird geschichtlich richtig sein; gerade unsre Quelle erzählt später, daß Salome und andre Frauen in Jesu Begleitung nach Jerusalem gezogen waren (Mt. 15, 40 f. 16, 1. Mt. 27, 56). Auch daß bei Matthäus nur vom *ποτήριον*, nicht vom *βάπτισμα* gesprochen wird (20, 22 f.), ist gegen Marcus wahrscheinlich ursprünglich, der an die Tauf- und Abendmahls-gemeinschaft mit Christo zu denken scheint. Bei Matthäus, der den Zusatz bringt (V. 23) *ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου* sc. *ἡτοίμασται*, ist der Gegensatz, der zwischen Jesu und seines Vaters Vollmacht, nicht der zwischen Jesu Wahlfreiheit und der Prädestination der Aus-erwählten, so daß *ἡτοίμασται* verdoppelt zu denken ist: „Denen es bereitet ist, ist es von meinem Vater bereitet.“ Sonst stimmen beide Evangelisten meist wörtlich überein, besonders auch in dem inhaltschweren Schlußsatz. Die Erzählung ist eine Perle in unserm Evangelium. Wie früher Petrus (Mt. 8, 32 f. Mt. 16, 22 f.), so erfahren jetzt Jacobus und Johannes, daß die messianische Reise ein Leidensgang ist.

c) Der Jerusalemer Kreis.

Der Einzug Jesu in Jerusalem, mit dem die Passionswoche beginnt, ist in der Grundlage synoptisch. Doch haben Marcus und Matthäus gegenüber Lucas manche Sonderzüge, die sich vielleicht aus unserm Evangelium ableiten lassen; was Lucas Eignes hat, kann dann teils (V. 37. 39 f.) altsynoptisch sein, während es bei Marcus und Matthäus der Quellenmischung zum Opfer fiel, teils (V. 38) auf besonderer Überlieferung ruhen. Zunächst muß die unklare Verbindung Mt. 11, 1 *Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν* (cf. Lc. 19, 29) auf-fallen, denn das sind zwei Ortschaften, während im folgenden naturgemäß nur von einer *κώμη* geredet ist. Bei Matthäus, der nur *Βηθφαγή* hat (21, 1), fällt die Unklarheit weg; auch liegt *Βηθφαγή* nach alter Tradition wirklich im Weichbild Jerusalems

πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν,²⁶⁵) was von Bethanien nicht gilt. Also wird Mc. 11, 1 εἰς Βηθανίαν aus anderer Quelle stammen. Dann ist Βηθφαγή synoptisch, Βηθανία marcomatthäisch; denn nur bei Marcus (11, 11. 12. 14, 3) und Matthäus (21, 17. 26, 6) bietet Bethanien Jesu Nachtquartier. Bei Lucas (19, 29) ist καὶ Βηθανίαν demgemäß zu streichen. In Bethanien fordert also Jesus nach unsrer Quelle den Esel ein. Wenn nun Matthäus neben dem synoptischen πῶλος (21, 2. Mc. 11, 2. Lc. 19, 30) noch eine ὄνος (21, 2 cf. Joh. 12, 14 ὄναριον) erwähnt, so könnten die beiden Tiere auf seine zwei Quellen zurückgehen, so daß die ὄνος der Sonderquelle zugehört. Dasselbe scheint auch von dem Matthäuszitat aus Deuteriosacharja (21, 5) zu gelten, das ganz unabhängig vom Matthäusevangelium auch Johannes bringt (cf. Joh. 12, 15), wobei die matthäische Verdoppelung des Reittiers durch das Schriftwort Sach. 9, 9 רכב רכב עיר בן אתנרת veranlaßt sein mag. Marcomatthäisches Sondergut ist auch der Satz, daß Jesus das Reittier alsbald wieder zurückschicken wird (Mt. 21, 3^b cf. Mc. 14, 3 ἐνθὺς αὐτὸν ἀποστείλει πάλιν ὧδε). Weiter gehört dazu die bei Lucas fehlende Bemerkung, daß die Leute (ὄχλοι) Zweige auf den Weg streuen (Mt. 21, 8^b. Mc. 11, 8^b) und teils vor, teils hinter Jesus unter Freudengescrei daherziehen (Mt. 21, 9^a. Mt. 11, 9^a ἔκραζον), während bei Lucas nur die Schar der Jünger (19, 37) erwähnt wird. Bei Marcus finden wir auch ein doppeltes Hosanna, denn nach dem Hosanna auf den einziehenden Herrn (11, 9 cf. Mt. 21, 9) folgt ein Hosanna auf das kommende Reich Davids (11, 10). Würde das erste, auch bei Matthäus und Johannes (12, 13) sich findende Hosanna der Sonderquelle angehören, so wäre das zweite als synoptisch anzusprechen. Aus Gründen, die sich erst bei den Gleichungen zwischen Marcomatthäus und Johannes ergeben werden, möchte sich diese Annahme wirklich empfehlen. Wenn Lucas das Hosanna wie Marcomatthäus dem βασιλεὺς (19, 38), nicht wie das Synopticon der βασιλεῖα (Mc. 11, 10) gelten läßt, so könnte er die synoptische Grundgestalt nach einer eignen Überlieferung, dergleichen ihm ja gerade in der

²⁶⁵) Dalman, Orte und Wege, S. 244 ff. 246: „Es muß sich um einen außerhalb Jerusalems liegenden Bezirk, allenfalls um einen Vorort, aber nicht um eine besondere Ortschaft handeln, und dieser Bezirk beginnt an der Grenze des Heiligtums, also vor der Ostmauer Jerusalems.“ S. 247: „Seiner Bedeutung würde es entsprechen, wenn פאגא vom lat. pagus abzuleiten wäre . . . der Ort der pagi, d. h. der Landbezirk von Jerusalem, sein Weichbild.“

Passionsgeschichte genug vorlagen, umgestaltet haben, wie denn auch sein liturgisches *ἐν οὐρανῷ εἰρήνῃ καὶ δόξῃ ἐν ὑφίστοις* (cf. 2, 14) besondere Herkunft hat. Denn Abhängigkeit von der marcomatthäischen Sonderquelle ist bei ihm ausgeschlossen.

Nach Marcus geht Jesus noch am Palmsonntag in den Tempel, schaut sich darin um und begibt sich abends mit den Zwölfen nach Bethanien (11, 11). Am nächsten Morgen auf dem Rückwege verflucht er den Feigenbaum (11, 12—14) und treibt die Tempelkrämer aus (11, 15—19), am übernächsten ist der Feigenbaum vertrocknet (11, 20—26). Nach Matthäus wird Jesus in der Stadt als Prophet aus Nazaret bewundert (21, 10f.); noch am Palmsonntage treibt er die Tempelkrämer aus, heilt Kranke im Tempel, um abends nach Bethanien zu gehen (21, 11—17) und am nächsten Morgen den Feigenbaum zu verfluchen, der alsbald verdorrt (V. 18—22). Die chronologische Differenz löst sich mit Hilfe der Quellencheidung. Das Natürliche ist, daß Jesus gleich beim ersten Tempelbesuch am Palmsonntag, wie es bei Matthäus und auch bei Lucas (19, 45 f.) geschieht, die Krämer austreibt, da diese doch an diesem wie an jeglichem Tage dort handelten. Nun ist bei Marcus Jesu Tempelbesuch am Palmsonntag recht ergebnislos; er schaut sich um und geht wieder fort, ohne den Krämern etwas zu tun. Dagegen fanden wir früher, daß in den synoptischen Bericht von der Tempelaustreibung (Mc. 11, 15—17. Mt. 21, 12f. Lc. 19, 45f.) bei Matthäus und Marcus Sonderzüge eingefügt sind, die bei Lucas fehlen (Mt. 11, 15^b cf. Mt. 21, 12^b von *καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ* bis *κατέστρεψεν*), aber sich mit Johannes (Joh. 2, 15) berühren. Wahrscheinlich haben wir hier ein Fragment der marcomatthäischen Austreibung; diese aber gehört dann zu dem Besuche am Palmsonntag (Mc. 11, 11), der erst durch sie Inhalt empfängt. Dann ist aber der erste Tempelbesuch am Palmsonntag (Mc. 11, 11^a *εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν*) mit dem zweiten (11, 15^a *καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα*) identisch, wie Matthäus noch ganz richtig erzählt. Marcus hat die Identität verdeckt, indem er zwei Besuche aus einem machte, zwischen die er die künstlich von ihrem Zusammenhang, den noch Matthäus richtig beibehält (Mt. 21, 18—22), abgetrennte erste Hälfte der Feigenbaumperikope (11, 12—14) einschob. Dagegen hat Matthäus die marcinische Verschiebung richtig gestellt. Er erkennt nur einen Besuch in Jerusalem an (21, 10), indem er den abendlichen Gang nach Bethanien (Mc. 11, 11) und die Rückkehr am Montag

εἰς Ἱεροσόλυμα (Mt. 11, 12 cf. Mt. 21, 15) streicht und die Einheitlichkeit der Feigenbaumperikope bestehen läßt (21, 18—22). Danach treibt Jesus am Palmsonntag die Wechslers aus, geht abends nach Bethanien (21, 17) und verflucht Montag früh den Feigenbaum (21, 18). Für die Sonderquelle ergibt sich demnach aus dem Tempelbesuch (Mc. 11, 11* [Mt. 21, 10 f.]), der Krämervertreibung (Mc. 11, 15^b. Mt. 21, 12^b), dem Gang nach Bethanien (Mt. 21, 17 cf. Mc. 11, [11.] 19) ein klarer Zusammenhang von Ereignissen am Palmsonntag. Am Montag früh folgt die Verfluchung des Feigenbaums (Mt. 21, 18—22. Mc. 11, 12—14. 20—26). Daß diese letzte Perikope marcomatthäisch ist, geht, abgesehen von ihrem Fehlen bei Lucas, daraus hervor, daß sie nicht nur in der gespaltenen Gestalt bei Marcus, sondern auch bei Matthäus den altsynoptischen Zusammenhang zwischen der Tempelaustreibung und ihrem Eindruck auf die Behörde (Mt. 21, 23—27. Mc. 11, 27 ff. Lc. 20, 1 ff.) zerreißt. Matthäus hat diese Nachrichten vermehrt durch andere (21, 10 f. 14—16), die wir, da sie nicht synoptisch sind, wohl gleichfalls der marcomatthäischen Sonderquelle zuschreiben dürfen. Zum Propheten aus Nazaret (21, 10 f.) paßt aus dieser Quelle der Prophet, der in seiner Heimat Nazaret nichts gilt (Mt. 13, 57. Mc. 6, 4). Zu Ὁσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυεὶδ (21, 15) paßt 21, 9 Ὁσαννὰ τῷ Δαυεὶδ. Man vergleiche noch 21, 15 κράζοντες mit 21, 9. Mc. 11, 9 ἐκραζον; — D. 16 οὐδέποτε ἀνέγνωτε mit 19, 4 οὐκ ἀνέγνωτε.

Die Frage nach dem großen Gebot (Mc. 12, 28—34^a. Mt. 22, 34—40) steht bei Lucas an anderer Stelle (10, 25—28). Da bei Lucas durch ihren Wegfall im synoptischen Zusammenhang keine Lücke entsteht (cf. 20, 39. 40), so darf man das große Gebot der marcomatthäischen Sonderquelle zuschreiben.²⁶⁶ Lucas hat es in anderer Verbindung aus anderer Quelle empfangen, etwa wie die Berufung Petri (5, 1—11), die Szene in Nazaret (4, 16 ff.), die Salbung Jesu (7, 36 ff.). Marcus könnte das Stück nun in seiner Vorlage gut hinter dem Gespräch über Gebet und Vergebung (11, 20—26) gefunden haben; dann wäre das συνζητεῖν (12, 28) zwischen Jesus und seinen Jüngern gemeint (cf. 11, 20 ff.), nur daß der Satz ἰδὼν διὸ καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς (12, 28) aus synoptischem Bestande (Lc. 20, 39) gebaut sein könnte, und Matthäus hätte die

²⁶⁶) Spitta, a. O. S. 327, betont richtig, daß D. 34^b an D. 34^a nicht anschließt, wohl aber an D. 28*.

Beziehung zur Sadduzäerfrage mit c. 22, 34 nachträglich enger geknüpft. Jedenfalls ist die Frage des γραμματεὺς nicht wie Pharisäerfrage und Sadducäerfrage vorher abgekartet, und nach Marcus enthält sie auch kein πειράζειν (cf. 12, 34^a), so daß bei Matthäus (22, 35) wie das lucanische νομικός (Lc. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3. 7, 30), das sonst nie von ihm gebraucht wird und zudem im Synsinaïticus fehlt, so auch πειράζων aus Lucas (10, 25) eingetragen sein wird. Die Streitfragen über das Gesetz auf Grund von Thoraworten liebt unsre Sonderquelle (cf. Mc. 7, 1 ff. 10, 2 ff. Mt. 15, 1 ff. 19, 3 ff.); die Begriffe νόμος (Mt. 22, 36) und ἐντολή (Mc. 7, 8 f. 10, 5. Mt. 15, 3) wie auch ἐντέλλεσθαι (Mc. 10, 3. 13, 34. Mt. 17, 9. 19, 7) spielen darin wie bei Johannes deutlich eine Rolle. Die Szene wird sich auf dem Tempelplatz am Montag abgespielt haben.

In der apokalyptischen Rede Jesu finden sich nicht nur Bestandteile aus dem Synopticon und der Redequelle, sondern auch solche, die wegen der Abwesenheit bei Lucas dem marcomatthäischen Sonder-evangelium zuzurechnen sind. Die Szene ist hier der Ölberg, wo die vier ältesten Jünger (cf. Mc. 1, 16—20) angesichts der Stadt Jerusalem den Herrn nach den Zeichen des kommenden Endes fragen (Mc. 13, 3. 4^{b*}. Mt. 24, 3^{a c*}), nicht der Tempelplatz wie im Synopticon (Mc. 13, 1 f. Mt. 24, 1 f. Lc. 21, 5—7). Die Frage, die jetzt mit der synoptischen Gestalt (Mc. 13, 4^a. Mt. 24, 3^{b*}. Lc. 21, 7) verschmolzen ist, scheint nach Matthäus der Parusie Christi und dem Weltende (συντέλεια τοῦ αἰῶνος cf. 28, 20), nicht wie im Synopticon der Zerstörung Jerusalems zu gelten. Darauf ist nun Mc. 13, 9^a. Mt. 24, 8 ἀρχὴ ὁδῶν ταῦτα die passende Einleitung zur Antwort; denn es sind die ὁδῖνες τοῦ Χριστοῦ, der חבלי משיח²⁶⁷ gemeint; ταῦτα bezieht sich, wie schon die Stellung andeutet, ursprünglich auf das Folgende. Das erste Zeichen ist die Predigt des εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] in aller Welt (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14); der ursprüngliche Wortlaut, jetzt durch die synoptische Verbindung alteriert, wird gewesen sein: πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Mc. 13, 10) καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος (Mt. 13, 14). Es scheint nun, daß nach der Verkündigung des Evangeliums in der Heidenwelt als erstes Zeichen des Endes das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zu gelten hat (Mc. 13, 14^a. Mt. 24, 15). Wenigstens bringt Lucas diesen Begriff nicht; und Lc. 20, 20 ἡ ἐρη-

²⁶⁷) cf. zum Ausdruck Dalman, Worte Jesu S. 240.

μωσις αὐτῆς [sc. Ἱεροουσαλήμ], die Verödung Jerusalems, ist eine so andre Vorstellung, daß sie schwerlich als Umformung eines synoptischen βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zu gelten hat. Bei Marcus — und wohl auch bei Matthäus — ist das masculinisch gedachte βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως eine persönliche Figur, wobei man an das Kaiserbild wird denken können, durch das der Tempel entweiht werden soll, wie einst Antiochus IV. den Zeusaltar aufrichtete (Dn. 9, 27. 11, 31. 12, 11).²⁶⁸⁾ Von Zerstörung des Tempels oder Jerusalems ist in der Sonderquelle im Unterschiede vom Synopticon (Mc. 13, 1 f. cf. Lc. 20, 20—24) nicht die Rede. In ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω steckt schwerlich ein Zwischensatz, sondern der marcomatthäische Nachsatz (cf. νοεῖν Mc. 7, 18. 8, 17. Mt. 15, 17. 16, 9. 11). Dann folgt Mc. 13, 18—20. Mt. 24, 20—22 θλίψις μεγάλη, die man sich nicht im Winter wünschen soll, dergleichen ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (Mc. 13, 19 cf. 10, 6) nicht gewesen ist, die nur wegen der ἐκλεκτοί (Mc. 13, 20. 22. 27. Mt. 24, 22. 24. 31 Mc Mt) abgekürzt wird. Sie erstreckt sich auf die ganze lebendige Erde (πᾶσα σὰρξ), ist also ökumenisch wie das Evangelium, während Lucas nach der synoptischen Weissagung an den Untergang Jerusalems und des Judentums denkt (21, 20—24). Nun treten erst die Pseudochristi und Pseudopropheten mit großen σημεῖα καὶ τέρατα als Verführer zum Abfall auf (Mc. 13, 21—23. Mt. 24, 23—25); dann erst erscheint τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (Mt. 24, 30^a).²⁶⁹⁾ Und dann werden die ἐκλεκτοί von den Engeln des Menschensohnes aus aller Welt eingebracht werden (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31), also wieder das ökumenische Bild. Tag und Stunde aber kennt niemand, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι (cf. Mc. 13, 27. Mt. 24, 31) ἐν οὐρανῷ (cf. Mt. 24, 30^a ohne Artikel) οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ (Mt. 24, 36. Mc. 13, 32), wobei die absolute Stellung von

²⁶⁸⁾ Sir. 49, 2 βδέλυγματα ἀνομίας = תַּעֲבֹרֵת הַבֵּשֶׁל sind Götzenbilder (Zahn, Matthäus³ S. 665 A. 10). Auch Zahn, a. W. denkt an Entweihung des Heiligtums durch einen gottfeindlichen Weltherrscher (2. Thess. 2). Wernle, Synoptische Frage S. 140 denkt an den Antichrist; Wellhausen, Mc. S. 110 an „nichts Bestimmtes, historisches, sondern etwas Mysteriöses, Zukünftiges“. Mit Meyer-Weiß, Mc. Lc.⁸ S. 218 unter lucanischem Einfluß an das Römerheer zu denken, wäre Verkennung der apokalyptischen Farbe.

²⁶⁹⁾ Angespielt wird damit auf die Erscheinung des Durchbohrten bei Deuteriosacharja (Sach. 12, 10), der ein großes Klagen aller Stämme Israels folgen wird. Man darf den Vers, der bei Marcus fehlt, der Sonderquelle zuschreiben, da Lucas keine Parallele bringt.

Vater und Sohn auffällt. So enthält die Apokalypse ein geschlossenes Bild von gedrängter Größe. Zu ihr wird, wenn man die marcomatthäische Gleichung Mt. 24, 42 = Mc. 13, 35. [36f.] bedenkt, auch die Schlußmahnung zum Wachen gehören, die bei Marcus rein erhalten sein kann (Mc. 13, 33—37).²⁷⁰⁾ Lucas (21, 34—36) scheint dagegen die synoptische Schlußmahnung zu bringen.

Der Todesanschlag wird von Marcus und Matthäus zwei Tage vor dem Passa angelegt (Mc. 14, 1^a. Mt. 26, 2^a). Da Lucas das Datum nicht hat, entstammt es wohl der Sonderquelle, die nach Matthäus vielleicht nur das Passa, nicht die *ἄζυμα* (Mc. 14, 1) nannte,²⁷¹⁾ die synoptisch sind (Mc. 14, 12. Mt. 26, 17. Lc. 22, 7). Zur Sonderquelle darf auch Mt. 26, 3 gestellt werden, wo neben den *ἀρχιερεῖς* die *πρεσβύτεροι*, nicht wie im Synopticon die *γραμματεῖς* (Mc Lc.) erscheinen, so wie vielleicht das bei Lucas fehlende [*συνεβουλεύοντο ἵνα*] *δόλω κρατήσ[ωσιν]* als Variante zu *ἀποκτείνωσιν* [Lc. *ἀνέλωσιν*]. Vor allem ist nicht synoptisch der Entschluß, Jesus nicht während des Festes zu fangen (Mt. 26, 5. Mc. 13, 2).²⁷²⁾ Denn man erwartet doch eine entsprechende Ausführung, wie sie bei Johannes erfolgt, während nach dem Synopticon Jesus am Tage nach Passa stirbt. Hier tritt uns also eine sehr wichtige Zeitdifferenz entgegen, in der unsre Sonderquelle von Johannes gestützt wird. Die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3—9. Mt. 26, 6—13) muß ihr jedenfalls zugeschrieben werden, da Lucas von ihr nur eine verwirrte und sekundäre Erinnerung an ganz andrer Stelle hat (7, 36 ff.).²⁷³⁾ Bethanien nennt das Synopticon nirgends, wohl aber unsre Quelle (cf. Mc. 11, 11 f. Mt. 21, 17 Mc Mt.). Ihr eigentümlich ist nach dem früher Gesagten auch der Begriff des *εὐαγγέλιον* (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13), dessen Predigt in der ganzen Welt bevorsteht

²⁷⁰⁾ Mc. 13, 34 *ἐντέλλεσθαι* kommt außer Mt. 4, 6. Lc. 4, 10, einem Septuagintazitat, bei den Synoptikern nur in marcomatthäischen Stücken vor. Zu dem eschatologischen *καιρός* (Mc. 13, 33) cf. Mc. 1, 15.

²⁷¹⁾ Spitta, a. O. S. 373 f., hat das Verhältnis verkannt. Lc. 22, 1 *ἡ λεγομένη πάσχα* ist sachlich falsch und von Lucas wohl auf eigne Rechnung der synoptischen Angabe beigelegt.

²⁷²⁾ cf. Wellhausen, Mc. S. 114. 117. — Spitta, a. O. S. 371 ff. hat Mc. 14, 2 richtig aus dem Synopticon ausgeschieden, aber die Bedeutung des Datums verkannt. Nach Zahn, Matthäus³ S. 686 war der Plan, Jesus erst nach dem Feste zu fangen. Die Ausführung erfolgte aber jedenfalls nicht zum Feste (Zahn), sondern vorher.

²⁷³⁾ cf. Spitta, a. O. S. 154 f. — Meyer-Weiß, Mc Lc.⁸ S. 409.

(cf. Mc. 13, 10. Mt. 24, 17). Deutlich ist von der Frau eine messianische Salbung beabsichtigt angesichts der Erwartung, daß nun das Reich kommt, dessen Haupt gesalbt wird. Wir sollen die messianische Erwartung der Gläubigen, die uns schon die Bitte der Zebedaiden zeigt, noch einmal vor Augen gemalt erhalten, ehe die unerwartete Gestalt ihrer Erfüllung in Christus geschildert wird.

Die Salbung ist im Unterschiede vom Johannesevangelium (12, 1—11) höchstens zwei Tage vor dem Abendmahl erfolgt; wenigstens braucht vor dieser Zeitbestimmung nichts ausgefallen zu sein. Das Abendmahl findet aber nach unsrer Annahme nicht am Tage der Passafeier statt, sondern tags vorher wie bei Johannes. Abends kommt Jesus mit den Zwölfen (Mt. 26, 20. Mc. 14, 17) nach Jerusalem. Die Betonung der Jüngerzahl (*οἱ δώδεκα*) liebt unsre Quelle (cf. Mc. 14, 20. 10, 41. Mt. 20, 24. 28, 16); sie fällt hinter dem synoptischen Berichte auf (Mc. 14, 12—16. Mt. 26, 17—19), wo es einfach *οἱ μαθηταί* heißt, von denen zwei bereits vorausgegangen sind, um das Passa zu richten (Mc. 14, 13. Lc. 22, 8), so daß Jesus nicht mit zwölf, sondern nur mit zehn nachkommt. Also darf Mt. 26, 20. Mc. 14, 17 als marcomatthäisch gelten; anders erzählt Lucas (22, 14). Der marcomatthäische Abendmahlsbericht umfaßt dann Mc. 14, 17. 20 (*δώδεκα*). 21^c (von *καλόν* an). 22—24. Mt. 26, 20. 23. 24^c. 25. 26—28. Nachdem Jesus im Synopticon gesagt hat: *εἰς ἕξ ὧν παραδώσει με* (Mc. 14, 18. Mt. 26, 21), wäre Mc. 14, 20 *εἰς τῶν δώδεκα* [sc. Mt. 26, 23 *οὗτός με παραδώσει*] für dieselbe Quelle unnatürlich, während der Satz Mc. 14, 20. Mt. 26, 23 für die Sonderquelle paßt. „Einer von den Zwölfen, der die Hand mit mir in die Schlüssel taucht, wird mich verraten; [aber] es wäre jenem Menschen besser, er wäre nie geboren.“ Diese bei Lucas fehlenden Sätze sind also unsynoptisch; an sie schließt sich naturgemäß Mt. 26, 25 an. Während das Synopticon uns schon Mc. 14, 18. Mt. 26, 21 (*ἐσθιόντων αὐτῶν*) in den Gang der Mahlzeit eingeführt hat, tut dies die Sonderquelle, in der die Mahlzeit ja erst auf die Angabe des Verräters folgt, erst Mc. 14, 22. Mt. 26, 26 (*ἐσθιόντων αὐτῶν*). Ihr gehören also die berühmten Einsetzungsworte an (Mc. 14, 22f. 24^a. Mt. 26, 26f. 28^a), die nur in Mc. 14, 24^b. 25. Mt. 26, 28^b. 29 einen synoptischen Zusatz haben (cf. Lc. 22, 18). Sie sind der paulinischen Überlieferung nächst verwandt (1. Cor. 11, 23—25). Darauf folgt der Schlußgesang und der Aufbruch *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* mit der Weissagung des Geleits der Jünger durch

den Auferstandenen nach Galiläa (Mc. 14, 26—28. 31. Mt. 26, 30—32. 35).²⁷⁴) Auf Jesu Voraussage des Ärgernisses antwortet Petrus für alle, er werde ihn nie verleugnen (Mc. 14, 31. Mt. 26, 35). Während Lucas diese Sätze nicht hat, erweist er (V. 33 f.) den Zwischenatz bei Marcus (14, 29 f.) und Matthäus (26, 33 f.) als synoptisch (cf. Mc. 14, 72. Mt. 26, 75. Lc. 22, 61 f.). Der Anschluß von Mc. 14, 29. Mt. 26, 33 πάντες σκανδαλισθήσονται an Marcomatthäus ist wohl redaktionell; Lucas kennt σκανδαλίζεσθαι hier nicht.

Auch in der Gethsemaneszene darf Lucas als Wegführer für die Quellenscheidung dienen, indem seine Darstellung als synoptisch betrachtet wird. Danach begibt sich Jesus mit den Jüngern nach dem Ölberg, wo er sie ins Gebet weist (22, 39 f.), während er selbst beten geht. Es ist ein einziges, aber langes und heftiges Gebet (V. 41—44), nach dem er zu den schlafenden Jüngern kommt und sie erneut mahnt, zu beten: προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν (V. 45 f. cf. Mc. 14, 38. Mt. 26, 41). Gleich darauf wird er gefangen. Wenn bei Marcus und Matthäus Gethsemane als Betort erscheint (Mc. 14, 32. Mt. 26, 36), die drei Lieblingsjünger besonders genommen werden (Mc. 14, 33 f. cf. 13, 3. Mt. 26, 37 f.), damit sie bei ihm bleiben und wachen, und auf das synoptische erste Gebet ein zweites und drittes folgt (Mc. 14, 39—42. Mt. 26, 42—46), ehe die Gefangennahme erfolgt, so darf dieses Mehr gegenüber Lucas aus dem Sonderevangelium abgeleitet werden. Ursprünglich hat Marcus auch offenbar kein dreimaliges, sondern nur ein zweimaliges Gebet, wovon das erste Mal dann synoptisch (14, 35—38), das zweite Mal marcomatthäisch ist (V. 39—42). Denn V. 39 τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν und V. 40 πάλιν fehlt bei D a c ff² k. Auch ist V. 41 τὸ τρίτον unklar und sekundär; denn ἔρχεται bedeutet V. 37 das Kommen zu den Jüngern, nicht das Weggehen (V. 35 προελθὼν — V. 39 ἀπελθὼν) zum Gebet, wird also V. 41 ursprünglich dasselbe bedeuten. Durch Einfügung von πάλιν (V. 39) hat Marcus das Gebet der Sonderquelle an das synoptische angeschlossen; Matthäus

²⁷⁴) Spitta, a. O. S. 387 vergleicht zu προάγω richtig das Bild von Hirt und Herde (Mc. 14, 27 cf. Joh. 10, 4 f. 16) und erschließt aus dem Geleit nach Galiläa richtig, daß Jesus zunächst die Jünger in Jerusalem und nicht zuerst in Galiläa treffen wird. Die jerusalemitische Erscheinung wird also von Marcomatthäus vorausgesetzt, aber freilich nicht erzählt. — cf. Leipoldt in d. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1913, Sp. 629.

hat die Dreiteilung vollendet (V. 42 *ἐκ δευτέρου* — V. 44 *ἐκ τρίτου*),²⁷⁵⁾ hat aber mit V. 42 vielleicht die bei Marcus fehlende marcomatthäische Variante des synoptischen Gebets (Mt. 26, 39. Mc. 14, 36) erhalten. Folgen wir Lucas auch bei der Gefangennahme, um das synoptische Gut abzuscheiden, so entspricht ihm Mc. 14, 43^a. 45. 47—49. Mt. 26, 47^a. 49. 51. 55. 56^a. Sondergut bei Marcus und Matthäus ist dann Mc. 14, 43^b. 44. Mt. 26, 47^b. 48 (Mc. 14, 44 *ὁ παραδιδούς αὐτόν* cf. Mc. 14, 42. — *φιλήσω* gegen V. 45 *κατεφίλησεν*. — *κρατήσατε* cf. V. 1. 46). — Mc. 14, 46 || Mt. 26, 50. — Mc. 14, 50 || Mt. 26, 56^b. Es kommt ein Haufe, von der Obrigkeit gesandt; der Verräter küßt ihn, sie greifen ihn, alle Jünger fliehen. Dazu scheint noch Mt. 26, 52—54 zu gehören, wo Jesus das Schwert in die Scheide stecken läßt und sein Schicksal ebenso, wie im Synopticon geschieht (V. 56^a), als schriftgemäß bezeichnet.²⁷⁶⁾ Der Prozeß lautet nun in unsrer Sonderquelle auf Sacrileg gegen den Tempel (Mc. 14, 55—61^a. Mt. 26, 59—63^a *ἐσιώπα*). Hier sind *ψευδομάρτυρες* nötig (cf. 13, 22 *ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται* Mc Mt.), während im Synopticon keine Zeugen nötig sind (Mc. 14, 65). Auf die Anklage schweigt Jesus (14, 61^a), während er im Synopticon auf die Christusfrage antwortet und alsbald zum Tode verurteilt wird (14, 62—64). Während dieser Prozeß in der Sonderquelle tief in der Nacht spielt, erfolgt früh am Morgen eine zweite Gerichtssitzung des Synedriums mit dem rechtskräftigen Todesurteil (Mt. 27, 1 *ὥστε θανατώσαι*), nach der Jesus zu Pilatus gebracht wird (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1f.). Diese zweite Sitzung ist geschichtlich wohl identisch mit der synoptischen, von Lucas gleichfalls auf den Morgen datierten (Sc. 22, 66 *ὡς ἐγένετο ἡμέρα*); in dieser Sitzung ist demnach die Christusfrage erfolgt,²⁷⁷⁾ von der unsre Sonderquelle in Mc. 15, 9. 18. 32. Mt. 27, 17. 19. 42 Andeutungen enthält. Auch die Verhandlung vor Pilatus ist sowohl nach dem Synopticon wie

²⁷⁵⁾ Mt. 26, 44 fehlt *ἐκ τρίτου* in ADK a b ff², ebenso *πάλιν* in ACD . . . Dann wäre die ausdrückliche Dreiteilung bei Matthäus gleichfalls sekundär.

²⁷⁶⁾ Freilich fehlt Mc. 14, 49^b. Mt. 26, 56^a bei Lucas, so daß man auf marcomatthäischen Ursprung schließen könnte. Dann stößt sich Mt. 26, 54 und V. 56^a in derselben Quelle; man müßte V. 52—54 als sekundär ausscheiden. Aber bei Marcomatthäus fehlt ein Anknüpfungspunkt für Mc. 14, 49^b. Mt. 26, 56^a in Jesu Worten.

²⁷⁷⁾ cf. Zahn, Matthäus³ S. 703. Doch irrig stellt Zahn Lucas auf den Weg zwischen Marcomatthäus und Johannes (Joh. 18, 12—24. 28).

nach der Sonderquelle erzählt. Während es sich nach dem Synopticon wieder um die Christusfrage handelt (Mc. 15, 2. Mt. 27, 11. Lc. 23, 2 f.), die Jesus beantwortet, stehen nach der Sonderquelle noch viele andre Anklagepunkte zur Verfügung, worauf Jesus schweigt (Mc. 15, 3 f. Mt. 27, 12 f.). Darauf sucht Pilatus ihn im Gnadenwege freizugeben; aber sie fordern Barabbas (Mc. 15, 6—9. Mt. 27, 15—19). Das Fest (*κατὰ τὴν ἑορτὴν* cf. Mc. 14, 2. Mt. 26, 5 *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*) ist augenscheinlich noch nicht angebrochen, sondern steht unmittelbar bevor. Die Preisgabe Jesu nach der Sonderquelle, die bei Marcus durch den synoptischen Bericht (15, 11—15) unterdrückt worden ist, scheint Matthäus erhalten zu haben (27, 24 f.), indem Pilatus sich die Hände in Unschuld wäscht und das Volk die Blutschuld verantwortet (V. 24 *θόρυβος* cf. 26, 5. Mc. 14, 2). Nunmehr folgt in der Sonderquelle die Verspottung Jesu durch die Soldaten mit Purpurmantel und Dornenkrone (Mc. 15, 16—20. Mt. 27, 27—31), von der Lucas nichts weiß.²⁷⁸⁾ Die Szene läßt erschließen, daß auch in der Sonderquelle die Christusfrage (Mc. 15, 18. Mt. 27, 29) zur Sprache gekommen war, jedenfalls aber nicht in der Nachtsitzung, sondern in der Morgensitzung (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.).

In der Kreuzigungsszene (Mc. 15, 21—41. Mt. 27, 32—56) haben wir die Quellencheidung schon bei der synoptischen Grundschrift besprochen. Die Sonderquelle erzählt im Präteritum, während das Synopticon bei Marcus anfangs das schildernde Präsens bringt. Die Sonderquelle erzählt vom Betäubungstrank, der folgenden Kreuzigung, dem Spott der Vorübergehenden (Mc. 15, 23. 25^b. 29—32. Mt. 27, 34. 39—44). Von den zwei Lästerszenen enthält die zweite (Mc. 15, 31. 32^a. Mt. 27, 41. 42^{a b}) synoptische Anklänge bei Lucas, doch kann auch die Sonderquelle die gleiche Szene berichtet haben; und für sie spricht Mc. 15, 31 *μετὰ τῶν γραμματέων* cf. 15, 1 (Mc Mt.) — Mc. 15, 32. Mt. 27, 42 *πιστεύειν*. Es folgt in ihr der aramäisch erhaltene Schmerzensruf Jesu (Mc. 15, 34—36^a. Mt. 27, 46 f. 49), nach dem Jesus stirbt; mit ihm ist der Bericht vom Essigtrunk verknüpft worden, ohne daß eine wirkliche Vermittlung vorhanden wäre (Mc. 15, 36^b. Mt. 27, 48 cf. Lc. 23, 36). Vielleicht stammt auch das Wort des *κεντυρίων* (Mc. 15, 39 cf. V. 44 f.) in marcomatthäischer Fassung (Mc. 15, 49^b. Mt. 27, 54^b: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἀνθρώπος υἱὸς ἦν θεοῦ*) gegenüber Lucas (23, 47)

²⁷⁸⁾ Die synoptische Variante dazu ist Mc. 14, 65. Mt. 26, 67 f. Lc. 22, 63—65.

aus der Sonderquelle (cf. Mt. 27, 43 θεοῦ εἰμι υἱὸς Mc Mt.). Endlich gehört zu ihr die Aufzählung dreier galiläischer Frauen (Mc. 15, 40. Mt. 27, 56), die Lucas nicht nennt.²⁷⁹⁾ Bei Jesu Begräbnis ist der Zug von Pilatus Verwunderung über den schnellen Tod Jesu aus ihr abzuleiten (Mc. 15, 44 f.), den Matthäus wegläßt, geschweige daß Lucas ihn kannte; der Leichnam, der im Synopticon σῶμα heißt (V. 43), heißt hier πτῶμα (V. 45 cf. 6, 29. Mt. 14, 12 Mc Mt.). Ebenso sind ihr die zwei Marien entnommen (Mc. 15, 47. Mt. 27, 61), die bei der Auferstehung wieder auftreten (Mt. 28, 1), bei Marcus um Salome vermehrt (16, 1). Im Unterschiede vom Synopticon kaufen sie die Spezereien erst nach Ablauf des Sabbats (Mc. 16, 1). Sicher ist bei Matthäus das doppelte Datum (28, 1 ὁπὲρ δὲ σαββάτων und τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων) auf die beiden Quellen zu verteilen, wobei ὁπὲρ σαββάτων ein Fragment der Sonderquelle ist, das wie Marcus (16, 1) vom Spezereienkauf erzählen wollte. Als sie Sonntag früh ans Grab kommen, tritt ihnen anders als im Synopticon (Lc. 24, 4 f.) nur ein Engel in weißem Kleide entgegen (Mc. 16, 15^b cf. Mt. 28, 3), der ihre Furcht beschwichtigt mit der Botschaft der Auferstehung (Mc. 16, 6^{a c}. Mt. 28, 5. 6^b) und ihnen den Ort der Bestattung zeigt (Mc. 16, 6^c cf. 15, 47 ποῦ τέθειται). Sie sollen die Jünger auf den Aufbruch nach Galiläa vorbereiten, wo sie ihn entsprechend seiner Weissagung aus derselben Quelle (Mc. 14, 28. Mt. 26, 32) sehen sollen (Mc. 16, 7. Mt. 28, 7). Als sie sich zum Gehen anschicken, tritt ihnen der Auferstandene selbst mit gleicher Botschaft entgegen (Mt. 28, 9 f.). Und in Galiläa auf einem Berge erfolgt nun das Wiedersehen mit den Elfen (Mt. 28, 16—20), unzweifelhaft wegen des galiläischen Schauplatzes nach derselben Quelle. Die Gewalt in Himmel und Erde liegt nun in des allgegenwärtigen Christus Hand (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς cf. 16, 19. 18, 18. 19 — εἰς τὸ ὄνομα cf. 10, 40—42. 18, 20 — τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τ. ἁγ. πν. cf. 24, 36 Mc Mt. — ἐντετελέμην cf. 17, 9. 19, 7. Mc. 10, 3. 13, 34 Mc Mt. — ἐγὼ μεθ' ὑμῶν cf. 18, 20 — ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος cf. 24, 3). Die Missionspredigt (cf. Mc. 13, 10. Mt. 24, 14) und die Allgegenwart Christi bei den Jüngern (cf. Mt. 18, 20) sind für die Sonderquelle bezeichnend.²⁸⁰⁾

²⁷⁹⁾ Lucas nennt 24, 10 Maria aus Magdala, Johanna und Maria Jacobi nach besonderer Quelle (cf. Schlatter, Die beiden Schwertw. S. 23).

²⁸⁰⁾ Gegen die Behauptung Conzbeares in *3nW.* 2 S. 275 ff., wonach Eusebius

Mit dieser Quelle scheint endlich auch ein Auferstehungsbericht verwandt zu sein, der in Mt. 27, 62—66. 28, 2—4. 11—15 vorliegt, so daß er aus ihren Anschauungen erwuchs. Der Ausdruck 27, 64 ἡγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν berührt sich mit 17, 9 ἕως οὗ . . . ἐκ νεκρῶν ἐγερθή. Der ἄγγελος θεοῦ (28, 2) ist identisch (V. 5) mit dem einen ἄγγελος bei Marcus (16, 5^b. 6) gegenüber dem Synopticon. Doch die Ausschmückung des Berichts trägt nicht völlig die strengen Züge dieses Evangeliums, so daß er wohl ein jüngerer Nachtrieb davon ist. Es kann sein, daß dieser Nebenbericht mit andern matthäischen Erzählungen aus der Leidensgeschichte zusammenhängt, wie mit dem Ende des Judas (Mt. 27, 3—10 cf. 27, 8 ἕως τῆς σήμερον : 28, 15 μέχρι τῆς σήμερον) und dem Erdbeben samt folgender Totenerstehung bei der Kreuzigung (27, 51^b—53). Sie tragen gegenüber dem Synopticon und der Sonderquelle sekundäres Gepräge, stammen aber wahrscheinlich aus der Urgemeinde und sind noch vor der Zerstörung Jerusalems fixiert (27, 8. 28, 15).

3. Das literarische Verhältnis.

a) Die Einzelstücke.

Die Auscheidung der marcomatthäischen Sonderstücke hat uns zur Entdeckung eines ganzen Evangeliums geführt, das Lucas nicht gekannt hat. Hätte er es im Verbande des Marcusevangeliums vorgefunden, dessen synoptischer Grundriß auch für sein Buch den Grundstock abgab, dann ließe sich kaum begreiflich machen, weshalb er es daraus vollständig entfernte. Man könnte zwar bei einigen Perikopen zur Not die Gründe gelten lassen, die Lucas zur Auscheidung bewegt hätten. Etwa die Berufung der vier Lieblingsjünger (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18—22) sei durch die Berufung Petri

in seinen zahlreichen Anspielungen die trinitarische Taufformel bei Matthäus noch nicht gekannt habe, die bestechend ist, mich aber dennoch nicht überzeugt hat, cf. Riggensbach, Der trinitarische Taufbefehl in „Beiträge zur Förderung christl. Theol.“ VII, 1 ff. Die Wurzel des trinitarischen Taufbefehls liegt ohne Zweifel im Bericht von Jesu Taufe; denn hier wird Jesus in Kraft des Geistes als Sohn Gottes offenbart, so daß die Begriffe Vater, Sohn und Geist implicite hier enthalten sind. Die Taufe Christi aber ist die Grundlage der christlichen Taufe.

(Lc. 5, 1—11) ersetzt worden, die marcomatthäische Nazaretszene (Mc. 6, 1—6. Mt. 13, 53—58) durch die lucanische (Lc. 4, 16 ff.); die Tilgung der zweiten Speisung (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.) bei Lucas würde gar die kritische Erkenntnis der Verdoppelung eines ältesten Berichtes verraten. Aber wie soll man sich den Ersatz der bethanischen Salbung (Mc. 14, 3—9. Mt. 26, 6—13) durch die lucanische Perikope von der Sünderin (Lc. 7, 36 ff.) begreiflich machen, ohne daß Lucas auf die edle Gestalt Marias einen dunkeln Schatten warf? Warum ließ er Jesu Kampf gegen die pharisäische *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* weg (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), der dem Paulusschüler als Vorbild des paulinischen Kampfes gegen die falsche Gesetzheldigkeit so willkommen sein mußte? Warum strich er die Szene der Kanaanäerin (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), die in heidnischem Lande das Aufleuchten des Glaubens so ergreifend schildert? Vor allem aber entstehen durch den Mangel der marcomatthäischen Sonderperikopen bei Lucas niemals Lücken in der Erzählung, sondern der synoptische Grundriß ist nach Ausscheidung aller fremden Bestandteile gerade bei ihm am besten gefügt. Die aufmerksame Durchsicht des Verhältnisses der marcomatthäischen Sonderperikopen zum synoptischen Grundriß führt zu dem Schlusse, daß Lucas nichts von diesen Stücken wußte.

Kommt so Lucas zur Bestimmung des literarischen Verhältnisses unsrer Sonderquelle positiv nicht weiter in Frage, so entspringen Fragen andrer Art, die teils im Vergleich von Matthäus und Marcus liegen, teils im Vergleich mit Johannes und Paulus. Und zwar finden wir bei Matthäus wie bei Marcus einige Abschnitte allein, ohne Parallele im Nachbarevangelium, die wir dennoch unserm Evangelium zugerechnet haben. Mit welchem Rechte sind diese nur je von einem Evangelisten gebrachten Abschnitte der Sonderquelle zugerechnet worden? Warum sollen Marcus und Matthäus außer der synoptischen Grundchrift und dem gemeinschaftlichen Sondergut nicht noch andre Quellen ausgeschöpft haben, ein jeder unabhängig vom andern? Bei Matthäus ist ja dies ohnehin für die Redequelle weithin zugestanden; doch auch Kindheits-evangelium (Mt. 1. 2) und manche Abschnitte aus der Leidensgeschichte wie das Ende des Judas (Mt. 27, 3—10), die Erscheinung der Toten (27, 51^b—53), die Grabeswächter am Auferstehungsmorgen (27, 62—66. 28, 2—4. 11—15) gemahnen an besondere Herkunft. Ebenso ist für Marcus die Verwertung einer dritten Quelle

an sich nicht unmöglich, wie denn Bernhard Weiß²⁸¹⁾ auch bei ihm die Redequelle vermutet hat. Ist nun bei Marcus das bei Matthäus und Lucas fehlende Einzelgut wenig umfangreich, so bringt dagegen Matthäus mehrere Einzelstücke, die auch sachlich von größter Bedeutung wegen ihres theologischen Charakters sind.

Zu Einzelstücken bei Marcus, die wir der Sonderquelle zugeschrieben haben, obwohl sie bei Matthäus fehlen, gehört von den Gleichnissen das von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26—29), das zu den schönsten und ursprünglichsten aller Gleichnisse gehört. Das stille Geheimnis des Wachstums rauscht in seinen Tiefen, dem das geheimnisvolle Wachstum des Gottesreiches entspricht. Matthäus ersetzt es durch das vom Unkraut im Acker, das nach Form und Inhalt zu den eschatologischen Gleichnissen gehört, mit denen man es auch räumlich gern verbände. Vielleicht wollte er im großen Gleichniskapitel auch ein eschatologisches Beispiel geben, dem er eine eigne Erklärung beifügt (13, 24—30. 36—43). Da dies nun mit dem marcinischen Beispiel verwandte Bilder enthielt, nämlich den guten Samen (13, 24 cf. Mc. 4, 26), den schlafenden Herrn (13, 25 cf. Mc. 4, 27), das sprossende Grün (13, 26 ἐβλάστησεν ὁ κόρτος cf. Mc. 4, 27 ὁ σπόρος βλαστᾷ — V. 28 πρῶτον κόρτον), die reifende Frucht (13, 26 κάρπον ἐποίησεν cf. Mc. 4, 28 ἡ γῆ καρποφορεῖ), das reife Getreide (13, 29 σῖτος cf. Mc. 4, 28), den Δερισμός (13, 30 cf. Mc. 4, 29), so setzte er es an seine Stelle. Das Gleichnis von der wachsenden Saat wurde so gewissermaßen mit dem vom Unkraut verschmolzen; auch sonst hat Matthäus in ähnlicher Weise zwei Gleichnisse zu einem verarbeitet (cf. 22, 1—10. 11—14). Den Taubstummen (Mc. 7, 31—37) und den Blinden (Mc. 8, 22—26), bei denen sich Jesus des Speichels bedient, konnte Matthäus an ihrer Stelle ausschalten, da er zwei analoge Heilungen früher berichtet hat, die wohl letztlich mit den marcinischen Beispielen identisch sind (Mt. 9, 32—34. 27—31). Die zwei Sprüche vom Salz (Mc. 9, 49. 50) stehen bei Marcus ganz unvermittelt nebeneinander, was „ohne allen Zweifel das literarisch Primäre“²⁸²⁾ ist. Matthäus, der auf Sachordnung und Sinngefüge dringt, hat den zweiten Spruch (Mc. 9, 50) in der Bergpredigt verwandt (Mt. 5, 13), wahrscheinlich

²⁸¹⁾ B. Weiß, Das Markusevangelium. — Einleitung in das Neue Testament S. 500 ff. 506 f. — J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 374 ff.

²⁸²⁾ Wellhausen, Mc.¹ S. 82.

übrigens nach der Redequelle, so daß er ihn nun an der Marcusstelle wegließe. Den ersten hat er dem Zusammenhang geopfert; denn während das Hölle Feuer vernichtet (Mc. 9, 47. Mt. 18, 9), ist das salzende Feuer ein Segesfeuer der Läuterung (Mc. 9, 49), hat also keinen Anschluß. Endlich wird das Schlußwort der marcomatthäischen Apokalypse (Mc. 13, 9^a. 10. 14^a. 18—23. 32) bei Marcus (13, 33—37) unserer Sonderquelle entstammen. Matthäus hat auch hieraus ein Stück verwertet (24, 42), während Lucas einen ganz anderen, vermutlich den synoptischen Schluß bringt (Lc. 21, 34—36). Da Matthäus die Apokalypse durch das großartige Bild vom jüngsten Gerichte krönt (25, 31—46), hinter dem keine Steigerung möglich war, so ließ er den synoptischen (Lc. 21, 34 ff.) wie den marcomatthäischen (Mc. 13, 33 ff.) Schluß bis auf ein kleines, anderswo verwertetes Fragment weg (Mt. 24, 42). Überall demnach kann man begreiflich machen, weshalb die marcinischen Einzelstücke bei Matthäus nicht mehr in situ stehen oder ganz weggelassen sind. Bei Marcus hier mit Weizsäcker und J. Weiß sekundäre Stücke anzunehmen, die Matthäus noch nicht kannte, scheint mir ganz verfehlt zu sein. Um das Gleichnis von der still wachsenden Saat für einen späteren Nachtrieb zu erklären, muß man sich künstlich Mühe geben. Die Stücke vom Tauben (Mc. 7, 31 ff.) und Blinden (8, 22 ff.) können doch wegen des Speichels nicht athetiert werden; das aramäische ܡܬܢܝܢ²⁸³ ist unersindlich. Der Speichel scheint im Gegenteil ein Zeichen großer Altertümlichkeit zu sein. Ebenso aber sind die Sprüche vom Salz urwüchsig, und das Schlußwort zur Apokalypse gibt in der Sonderquelle einen guten Abschluß.

Bei Matthäus gehören außer einzelnen Versen, die bei der Analyse der marcomatthäischen Abschnitte als sachlich wichtige Bindeglieder in der Sonderquelle erwähnt worden sind (cf. Mt. 16, 21^c. 17, 6 f. 24, 3^b. 30^a. 26, 3. 25. 42^b. 27, 1^b *ὥστε θανατώσαι αὐτόν*), zu den Einzelstücken 1. das Taufgespräch (Mt. 3, 13—15); 2. der versinkende Petrus (14, 28—31); 3. das Petrusbekenntnis (16, 13. 16*. 17—19); 4. die Tempelsteuer (17, 24—27); 5. Sprüche an die Jüngerschaft (10, 40—42. 18, 15—20); 6. die Eunuchen des Himmelreichs (19, 10—12); 7. Palmsonntagsnachspiel (21, 10 f. 14—17);

²⁸³) Nach Dalman, Grammatik² S. 278 und Orte und Wege S. 197 ist *ܡܬܢܝܢ* vielleicht weiblicher Plural *ܡܬܢܝܢܐ* „öffnet euch sc. ihr Ohren“. Die Assimilation ܡܬܢܝܢ für ܡܬܢܝܢܐ kommt auch im Samaritanischen vor.

8. das Gesetz des Schwertes (26, 52 f.); 9. Pilatus Händewaschen (27, 24 f.); 10. die Erscheinung vor den Frauen (28, 9 f.); 11. die Erscheinung vor den Jüngern (28, 16—20). — Diese Abschnitte lassen sich in Erzählungsstücke (N. 1—4, 7—11) und Redestücke (N. 5, 6) gliedern. Das Taufgespräch zwischen Johannes und Jesus fehlt bei Marcus und Lucas, ist also schwerlich synoptisch. Da wir nun gefunden haben, daß die Gottesstimme nach der Taufe bei Marcus (1, 11) und Matthäus (13, 17) anders wiedergegeben ist als im ursprünglichen Lucastext, den wir als allsynoptisch angesprochen haben (Lc. 3, 22 D), so hat wohl die marcomatthäische Sonderquelle die Taufe Jesu gleichfalls erzählt. Ihr darf also das matthäische Taufgespräch zugeeignet werden. Daß bei Matthäus von Jesus in dritter Person gesprochen wird (3, 17^b οὗτός ἐστιν . . ., ἐν ᾧ ἡὐδόκησα), scheint ein Zeichen der marcomatthäischen, mit Johannes (1, 34) sich deckenden Urgestalt zu sein, während bei Marcus wie bei Lucas Jesus angeredet wird. Sprachliche Ausdrücke, die für die Sonderquelle beweisen, finden sich nicht; doch vergleiche man V. 15 ἄφες cf. 27, 49. Mc. 7, 8. 12. 27. 14, 6. 15, 36 — V. 15 πληρῶσαι cf. 26, 56. Mc. 1, 15. 14, 49, so daß diese wenigstens nicht ausgeschlossen wird. — Von den Petrusjenen (N. 2, 3, 4) läßt sich am ehesten der sinkende Petrus als eine sekundäre Figur verstehen (Mt. 14, 28—31), was denn auch eine verbreitete Meinung ist. Auch sind mehrere Ausdrücke der Erzählung vom Seesturm nachgebildet, was auf Matthäus eingreifende Hand kommen könnte cf. V. 30 κύριε σῶσόν με (8, 25); V. 31 ὀλιγόπιστε (8, 26). Doch erinnern V. 30 καταποντίζεσθαι (cf. 18, 6) und διατάζειν (cf. 28, 17) an marcomatthäisches Gut, sowie Rede und Gegenrede (V. 28 ἀποκριθεὶς . . . εἶπεν (cf. 3, 15. 16, 17) an das Taufgespräch, so daß die Szene kein Nachtrieb sein muß, sondern wurzelecht sein kann. Petrus wird von der Sonderquelle (cf. 16, 17—19. 17, 24 ff.) mehr als vom Synopticon hervorgehoben. Sicher ist die Echtheit des matthäischen Sonderstückes im Petrusbekenntnis zu behaupten (16, 13. 16*. 17—19). Gegenüber dem Synopticon mit der Pointe, daß Jesus der Christus sei, steht hier der Satz, daß der Menschensohn der Gottessohn sei. Während aber Jesus als Messias bereits vom Täufer erkannt wurde (cf. Mt. 11, 2 ff.), so daß diesen gewiß auch die Jünger von Anfang an in ihm ahnten, bringt die Gleichung, daß der Menschensohn der Gottessohn sei, der in Jesus verkörpert vor ihnen stehe, eine ganz neue, übermenschliche Erkenntnis,

der die Seligpreisung Jesu entspricht (V. 17—19). Sie ist vom Petruswort unmöglich loszureißen. „Du bist als Menschensohn der Gottessohn!“ und „Du bist Petrus der Grundstein!“ — diese zwei Gedanken gehören zueinander. Die aramäische Anrede *Σίμων βαριωνᾶ*, die aramäische Pointe in *ܨܬܪܐ*,²⁸⁴ auch das aramäische Wortspiel, wie die b'nê nāšâ über b'rêh d' nāšâ reden (V. 13), der jüdische Begriff *σῶξ καὶ αἷμα* (Joh. 1, 13. 1. Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12 cf. Hb. 2, 14), die jüdischen Termini *דעין* = *דען* und *לועין* = *לען* beweisen die hohe Altertümlichkeit des Spruches. Auch hier der lebendige Wechsel von Rede und Gegenrede, der für die matthäischen Einzeltücke so bezeichnend ist, aber sich gerade auch in marcomatthäischer Bezeugung findet (cf. Mc. 7, 1 ff. 24 ff. 9, 9 ff. [17, 24 ff.]). Den Übergang zu dem marcomatthäischen Petruswort, das vor Jesu Leiden erschrickt (Mc. 8, 32^b. 33. Mt. 16, 22 f.), bildete wohl ein jetzt vom Synopticon verdecktes Wort vom Gang nach Jerusalem (Mt. 16, 21 *δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν*) zum Zweck des Todesleidens. Ebenso echt aber ist die dritte Petruszene, die von der Tempelsteuer handelt (Mt. 17, 24—27). Ihr Ansatzpunkt in Kapernaum (V. 24) ist auch bei Marcus noch sichtbar (9, 33^a); örtlich und zeitlich — einen Monat vor Ostern — paßt sie aufs beste in den Zusammenhang. Der Gedanke von der Steuerfreiheit der Söhne ist so schlagend und schlüssig, zugleich so überraschend, daß er Jesu ganzer Beweisführung entspricht, so daß man sich wirklich nicht an dem Wunder hätte stoßen sollen. Gerade weil Jesus der Sohn Gottes ist, der seinem Vater keine Steuer entrichten mußte, ist er ein Herr auch über die Fische im See, wie anderswo über Wind und Wellen. Die Sprache erinnert an marcomatthäische Züge. Der lebhafte Dialog findet sich auch hier; die Anrede mit *Σίμων* steht wie Mt. 16, 17. Den *βασιλεῖς τῆς γῆς* sind bei Marcomatthäus verwandt die *δοκοῦντες ἀρχεῖν τῶν ἐθνῶν* (Mc. 10, 42 cf. Mt. 20, 25); *ὁὗς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ* (V. 27) mit Mc. 10, 45. Mt. 20, 28 *δοῦναι ἀντὶ πολλῶν*. — Ist einmal neben dem Synopticon noch eine erzählende Quelle für Matthäus festgestellt, so rechnet man ihr am einfachsten auch die Palmsonntagszenen (21, 10 f. 14—17), das Wort vom Schwert an Petrus (26, 52 f.) und Pilatus Händewaschen zu. Wie bei den früheren

²⁸⁴) Bläß streicht nach Eusebius *ταύτην* in *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*, wodurch die Pointe noch schärfer wird.

Sonderszenen, so zeigt sich auch hier überall die Form des Gesprächs mit Frage und Antwort, Rede und Gegenrede, die also charakteristisch für die Sonderstücke ist. Der Prophet aus Nazaret (21, 11) entspricht dem marcomatthäischen Propheten in Nazaret (13, 57. Mc. 6, 4); das Ὁσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ (21, 15) dem gleichlautenden (V. 9), abgesehen von schon berührten sprachlichen Gleichungen mit marcomatthäischen Stücken. Besonders deutlich hängen die matthäischen Sonderstücke, die sich auf Jesu Erscheinung in Galiläa vor den Jüngern beziehen, mit der Sonderquelle unzerreißbar zusammen. Die Hindeutungen auf Galiläa (Mt. 26, 30—32. 28, 7 || Mc. 14, 26—28. 16, 7) bekommen durch Matthäus erst ihre Verwirklichung (28, 9f. 16—20), und der ganze galiläische Erscheinungskreis steht dem jerusalemischen bei Lucas und Johannes deutlich gegenüber und hat bei Matthäus und Marcus die jerusalemischen Erscheinungen vor den Jüngern unterdrückt.²⁸⁵⁾ Mit diesen Erzählungsstücken decken sich aber die Redestücke in Ausdruck und Anschauung mehrfach, so daß sie schwerlich zur Spruchsammlung der Logia, sondern zur marcomatthäischen Sonderquelle gehören. So darf der Anhang des Gesprächs über die Ehescheidung (Mc. 10, 2—12. Mt. 19, 3—9), gleichfalls als marcomatthäisch gelten (Mt. 19, 10 ff.). Denn εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία schließt an V. 3 αἰτία an; der Ausdruck 19, 11 οἷς δέδοται steht wie 20, 23 οἷς ἡτοίμασται. So ist Mt. 10, 40 f. von V. 42 nicht abzutrennen, wozu Marcus (9, 41) eine Parallele hat. Denn 10, 40 hängt mit 10, 41 durch ὁ δεχόμενος zusammen; V. 41 aber mit V. 42 durch εἰς ὄνομα [προφήτου — δικαίου — μαθητοῦ]; ebenso 10, 42 mit 18, 6 abgesehen vom Ausweis der Marcusparallele (Mc. 9, 41) durch οἱ μικροὶ οὗτοι, das hier also wurzelecht sein wird. Von der Seligpreisung Petri (16, 17—19) ist nicht zu trennen die Gemeinderegeln (18, [15.] 16—20); denn nur hier und dort in allen vier Evangelien begegnet uns ἐκκλησία (18, 17); nur hier und dort bei den Synoptikern das δεῖν und λῦειν, das ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς [ἐν οὐρανῷ] gelten soll (18, 18). Mit 18, 20 εἰς τὸ ὄνομα (לְשׁוֹם) im Unterschiede von ἐν τῷ ὀνόματι (בְּשׁוֹם) ist nicht nur 10, 41 f. εἰς ὄνομα, sondern auch 28, 19 εἰς τὸ ὄνομα zu vergleichen. Auch inhaltlich ist die Gemeinderegeln dem

²⁸⁵⁾ Daß mit προάγειν auch hier ein Sammeln der Herde in Jerusalem vorausgesetzt wird, ist oben bemerkt (S. 183 A. 274). Die ersten Erscheinungen gehören naturgemäß nicht nach Galiläa, sondern nach Jerusalem (Spitta).

Prokisch, Petrus u. Johannes.

Schlußwort des Auferstandenen nah verwandt; denn hier wie dort ist Christus gegenwärtig unter seinen Jüngern, wo man auf seinen Namen eine Gemeinschaft bildet; und wie dort im Himmel rechtskräftig ist, was auf Erden geschieht, so umfaßt die *ἐξουσία* des Auferstandenen Himmel und Erde zu einer Einheit.

Wenn das Marcusevangelium nicht nur im synoptischen Bestand, sondern als Ganzes die Grundlage für Matthäus bildet, so läßt sich leicht begreiflich machen, daß Matthäus manche Stücke seiner Vorlage wegließ oder von ihrer Stelle verrückte. Denn dasselbe Verfahren haben wir in seiner Behandlung des Synopticons beobachtet. Schwerer ist die Frage zu beantworten, woher Matthäus seine Zusätze gegenüber Marcus entnahm, sofern diese aus derselben Sonderquelle stammen sollen wie das nicht synoptische gemeinsame Gut. Das Natürlichste ist anzunehmen, daß Matthäus in diesem Falle die Sonderquelle außer in der Gestalt, wie sie bei Marcus verarbeitet ist, noch in ihrer Urgestalt, unverbunden mit anderen Quellen, gekannt hat, so daß er Umfang und Inhalt der marcinischen Bearbeitung noch nachzuprüfen vermochte. Man wird nicht sagen können, daß diese Annahme unwahrscheinlich ist. Denn Bücher, auch wenn sie als Quellen einem größeren Zusammenhang einverleibt werden, pflegen in ihrer Urgestalt nicht sofort zu verschwinden. Im Alten Testament sind Jahvist und Elohist hierfür ein Beispiel; denn man kann jenen noch bei Deuterosejaia gesondert beobachten, diesen im deuteronomisch bearbeiteten Josuabuche, als die Verbindung beider Quellen anderwärts schon vollzogen war. Ebenso kennt Lucas noch die synoptische Grundschrift unvermischt mit der marcomatthäischen Sonderquelle, wahrscheinlich auch die Logia des Matthäus noch in ursprünglicher Form zu einer Zeit, als Marcus und Matthäus ihre Evangelien in die jehige Gestalt brachten. Dafür, daß die Sonderquelle noch längere Zeit als selbständiges Evangelium vorhanden war, wird uns auch das Johannesevangelium ein Beispiel liefern; denn die johanneische Überlieferung hat wenig Berührung mit dem Synopticon, sehr mannigfache aber mit der Sonderquelle. So ist der Schluß erlaubt, daß Matthäus das Marcusevangelium zwar im gegenwärtigen Umfang schon kannte, aber aus der Sonderquelle um manche Stücke, die Marcus aus unbekannten Gründen mag weggelassen haben, vermehrt hat. Freilich pflegt Matthäus sprachliche und sachliche Änderungen an seinen Quellen vorzunehmen, wie das synoptische Verhältniß zwischen Marcus und Matthäus zeigt; und

dieselbe Möglichkeit besteht auch bei seiner Wiedergabe der Einzelstücke aus marcomatthäischer Quelle. Doch sind diese Änderungen im Vergleich mit dem Hauptinhalt überall, wo wir sie nachprüfen können, nur geringfügig gewesen.

b) Marcus und Matthäus.

Matthäus hat die synoptische Grundschrift nach Marcus verwertet; sprachlich und sachlich hat Marcus sich uns als seine Vorlage erwiesen. Doch kennt Matthäus die synoptische Grundschrift nicht mehr in ihrer Urgestalt, die wir aus Lucas noch erschließen können, sondern bereits in ihrer Verschmelzung mit dem Sonderevangelium. Das ist so allgemein anerkannt, daß man die Sonderstücke in ihrer Eigenart noch gar nicht untersucht hat, sondern sie gewöhnlich zum synoptischen Grundbestand rechnet, wofern man sie nicht mit Spitta für Nachträge von geringerem Werte erklärt. Doch läßt sich dies Verhältnis auch im einzelnen aufzeigen. Das wichtigste Beispiel für Matthäus Abhängigkeit von unserm Marcusevangelium ist die gleiche Anlage in der großen, bei Lucas fehlenden Einschaltung (Mc. 6, 45—8, 21 = Mt. 14, 22—16, 12) nach der synoptischen Speisung der Fünftausend (Mc. 6, 31—44. Mt. 14, 13—21. Lc. 9, 10—17). Wir haben angenommen, daß die zweite Speisung (Mc. 8, 1—10. Mt. 15, 32—39) von der erstgenannten eine Variante aus unserm Sonderevangelium ist. Sie hat dort ursprünglich vor dem Wandel Jesu über den See gestanden (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff.) ist aber durch den synoptischen Speisungsbericht infolge der Quellenverbindung von der echten Stelle verdrängt worden und erscheint nun als Nachtrag am Schlusse der Nordreise, mit einem weiteren Nachtrag versehen (Mc. 8, 1—10. 14—21. Mt. 15, 32—39. 16, 5—12), der eine Überfahrt nach dem Ostufer des Sees schildert, mit einem Gespräch über das wahre Brot. In diesem Nachtrag hat Marcus Elemente von dreierlei Herkunft verknüpft. Die erste Gedankenreihe knüpft an das eine Brot im Schiff an. Jesus schildert ihren Unglauben angesichts dessen, daß er kraft seines Wunders viertausend Menschen von sieben Broten gespeist hat (8, 14. 16—18. 20 f.). Der Sinn muß sein, daß in ihm das wahre Brot vorhanden ist, das alle sättigt. Damit verbindet Marcus nun als zweites Element den Rückblick auf die Speisung auch der Fünftausend (8, 19), weil er aus seinen zwei Quellen eine doppelte Speisung zusammengelesen hat. Endlich fügt er das Wort vom Sauerteige der Pharisäer und des Herodes

ein (8, 15), das gar nichts mit der Perikope zu tun hat, sondern wahrscheinlich am Schluß der Zeichenforderung (8, 11—13) gestanden hat. Matthäus richtet sich mit allen drei Elementen nach Marcus (cf. Mt. 16, 5. 7—8. 10. 11^a — D. 9 — D. 6. 11^b. 12), auch hat er noch verstanden, daß es sich ursprünglich gar nicht um irdische Brote handelt (16, 11^a). Nur kommt dieser Gedanke nicht zur Klarheit, da alsbald die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, worunter ihre Lehre verstanden wird, wiederholt (16, 11^b. 12), also auf das dem Gespräch über das Brot ursprünglich fremde Element (16, 6) zurückgegriffen ist. Doch korrigiert er auch Marcus an einigen Punkten. Er scheint nicht anzuerkennen, daß die Überfahrt wie bei Marcus nach dem Ostufer erfolgte; denn er entfernt aus Mc. 8, 13 *πάλιν ἐμβάς*. Sein *πέραν* (16, 5) könnte Wiederaufnahme von Mt. 15, 39 *ἦλθον εἰς τὰ ὄρια Μαγαδάν* sein, wie er richtig für das unklare *Δαλμανουθά* bei Marcus sagt, also das Westufer meinen, so daß 16, 5 *καὶ ἐλθόντες* plusquamperfektisch ist: ‚Als sie hinübergekommen waren (cf. 15, 39), hatten sie das Brot vergessen‘. Wenn Matthäus ferner die Pharisäer und Herodes (Mc. 8, 15) durch die Pharisäer und Sadducäer ersetzt (Mt. 16, 1. 6. 11^b. 12), so scheint er an jerusalemitische, nicht galiläische Gegner zu denken, denn die Sadducäer gehören nach Jerusalem.

Seiner Neigung zu verkürzter Darstellung, die wir im Synopticon beobachtet haben, folgt Matthäus auch in der Sonderquelle. Man vergleiche den Tod des Täufers im ersten (Mt. 14, 3—12) und zweiten (Mc. 6, 17 ff.) Evangelium, wo Matthäus das Licht nur auf die Hauptpersonen, Herodes und Johannes, fallen läßt, während der bei Marcus hervortretende Einfluß der Herodias (Mc. 6, 19. 24), ferner die Tischgäste (6, 21) und der Henker (6, 27 ff.) bei ihm verschwinden. Auf die ausführliche Schilderung der jüdischen Reinigungsbräuche (Mc. 7, 2 ff.) verzichtet er, da er für judenchristliche, mit den Verhältnissen bekannte Leser schreibt (15, 1 ff.). Den Abschluß der Nordreise (15, 29—31) gestaltet er epitomisch, indem er die Heilung des Taubstummen (Mc. 7, 32 ff.) herauslöst und anderswo verwertet (Mt. 9, 32 ff.), um die messianischen Wirkungen Christi (Mt. 11, 5) zu erläutern. In der auffallenden Verkürzung der Perikope vom Epileptischen (Mt. 17, 14—21) gegenüber Marcus (Mc. 9, 14—29) scheint Matthäus gerade die Version der Sonderquelle (Mc. 9, 21—24. 25^a. [26 f.]) mit Absicht hinter die synoptische zurückgestellt zu haben, obwohl er einzelne Elemente daraus verwertet (17, 15^c. 18^b. 19. [21])

und andererseits Synoptisches wegläßt (cf. Mc. 9, 20. Lc. 9, 42). Wenn Matthäus die Perikope vom Feigenbaum (21, 18—22) in eine Szene zusammenzieht, die bei Marcus auf zwei Tage verteilt ist (Mc. 11, 12—14. 20—26), so ist er auch geschichtlich im Rechte. Marcus hatte den Einzug in Jerusalem nach seinen zwei Quellen zweimal erzählt (11, 15. 11) und nun eine zweimalige Nachtruhe in Bethanien angenommen (11, 19. 11), auf die ein zweimaliger Gang nach Jerusalem folgt, das erste Mal die Verfluchung (11, 12—14), das zweite Mal die Verdorrung des Feigenbaums enthaltend (11, 20—26). Matthäus behält sich also gegenüber Marcus in den Sonderstücken dieselbe Freiheit vor, die er im Synopticon anwendet. Eine Umstellung nimmt Matthäus bei der Beelzebulperikope vor (Mt. 12, 22 ff.). Wenn er sie zusammen mit der synoptischen Sabbatperikope (Mc. 2, 23—3, 6) aus dem Zusammenhang bei Marcus entfernt (Mc. 3, 22—30), so tut er es der Überlieferungsreihe in der Redequelle zuliebe, wie aus der lucanischen Parallele (Lc. 11, 14 ff.) ersichtlich ist. Denn die matthäische Beelzebulperikope stimmt in der Hauptsache mit Lucas, also der Redequelle, obwohl einige Elemente aus Marcus verwandt sind. Freilich, daß Matthäus die Beelzebulperikope nicht im marcinischen Zusammenhang bringt, scheint noch einen andern Grund zu haben, nämlich, daß er ihre Stellung bei Marcus auf Grund eigener Nachprüfung nicht anerkannte. Wir fanden, daß bei Marcus die Perikope den Zusammenhang störend unterbricht und wahrscheinlich mit dem Synopticon falsch verbunden ist. Kannte Matthäus die Sonderquelle noch in ursprünglicher Gestalt, so konnte er noch wissen, daß die Beelzebulperikope dort nicht zwischen Jüngerwahl (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.) und Gleichnisrede (Mc. 4, 1 f. Mt. 13, 1 f.) stand und den Fehler beseitigen. Ein wichtiges Zeichen, daß er die Sonderquelle, abgesehen von ihrer Verschmelzung mit dem Synopticon, auch noch im Urzustande las, liegt aber darin, daß er der Gleichnisrede (c. 13) die marcomatthäische Nazaretszene (13, 53 ff.) unmittelbar anfügt. In der Sonderquelle, wo den Gleichnisbeispielen (Mc. 4, 1 f. 26—32. 33 f.) die Nazaretszene (6, 1—6) wirklich unmittelbar folgte, hatte Matthäus also das Vorbild für seine Anordnung. War dies vielleicht mit ein Grund, weshalb er das synoptische Zwischenstück (Mc. 4, 35—5, 43) aus dem Zusammenhang wieder entfernte und an früherer Stelle einsetzte? Die Behandlung der Perikopen vom Feigenbaum, vom Beelzebul und von der Nazaretszene im strikten Anschluß an die Gleichnisrede sprechen also

dafür, daß Matthäus die Urschrift der Sonderquelle noch zu vergleichen vermochte.

Daß die Sonderquelle einen eigenen Lauf hatte, ehe sie im Strom des Marcusevangeliums einmündete, bestätigt sich demnach immer von neuem. Die Analyse des Marcusevangeliums hat uns gezeigt, wie leicht die bei Lucas fehlenden Stücke aus dem Zusammenhang abgelöst werden können,²⁸⁶⁾ wie sie unter sich ein Ganzes bilden, das als Geschichte Jesu ebenbürtig neben dem Synopticon steht. Die Freiheit, mit der Matthäus die Einstellung mancher dieser Perikopen gegenüber Marcus vornimmt, führt auf den Gedanken, daß er sie noch im ursprünglichen, vorsynoptischen Zustande kannte, weshalb die Vermutung berechtigt ist, daß er auch mehrere Einzelstücke, die bei Marcus fehlen, wenn sie sich sprachlich und sachlich mit der Sonderquelle berühren, aus dieser unmittelbar entnahm, vor allem den großartigen Abschluß seines Evangeliums (28, 16 ff.). Auch sprachlich aber ist noch zu erkennen, daß die Sonderstücke sich vom Synopticon abheben, trotzdem daß Marcus beide Gruppen durch seine Hand hat gehen lassen, wodurch der Unterschied naturgemäß verwischt werden konnte. Die Tabelle bei Hawkins, *Horae Synopticae* S. 47 f., zeigt, daß gerade die marcomatthäische Stücke eine Menge von Wörtern aufweisen, die in Neuem Testament (+) und Septuaginta (±) oder überhaupt gar in der ganzen griechischen Literatur (Ξ) nur hier begegnen. Das hängt mit ihrer oft vulgären Herkunft zusammen; denn Vulgarismen vermied die Literatur. Hawkins nennt unter anderem Mc. 7, 27 f. Mt. 15, 26 f. *κυνάριον* (±), das weder im Neuen Testament noch in der Septuaginta wiederkehrt und nach Phrynichus beim Komiker Theopomp begegnet, aber ungut für *κυνίδιον* ist.²⁸⁷⁾ Ferner Mc. 7, 28. Mt. 15, 27 *ψυχίον* (±), fehlend in Septuaginta und Klassicismus. — Mc. 8, 3. Mt. 15, 32 *νηστις* (+). — Mc. 8, 4. Mt. 15, 33 *ἐρημία*, nur hier in den Evangelien. — Mc. 8, 7. Mt. 15, 34 *ἰχθύδιον* (±). — Mc. 14, 20. Mt. 26, 23 *ἐμβάπτω* (±). — *τροβλίον* (+). — Mc. 9, 42. Mt. 18, 6 *μόλος ονικός* (Ξ).²⁸⁸⁾ — Mc. 13, 20. Mt. 24, 22 *κολοβοῦν* (+). — Mc. 13, 23. Mt. 24, 25

²⁸⁶⁾ Zahl macht oft auf den Mangel an Zusammenhang aufmerksam (Matthäus³ S. 171. 505. 622. 684).

²⁸⁷⁾ Ruthersford, *The New Phrynichus* S. 268.

²⁸⁸⁾ Nach Deßmann, *Licht vom Osten*² S. 52 f. findet sich *ονικός* in ägyptischen Verträgen (Berliner Griechische Urkunden II. 912, 24 *τὰ ονικά κτήνη*).

προσίσημα nur hier in den Evangelien. — Mc. 8, 37. Mt. 16, 26 ἀντάλλαγμα (+).²⁸⁹⁾ — Mc. 8, 32. Mt. 16, 22 προσλαμβάνω nur hier in den Evangelien. — Dazu vergleiche man die nichtattischen, vulgären Formen Mc. 9, 50 ἄλαλος und 7, 32 μογιλάλος. — Mt. 15, 16 ἀκμήν (+). — Mc. 4, 28 εἶπεν.²⁹⁰⁾ — Mt. 27, 16 ἐπίσημος.²⁹¹⁾ — Mt. 18, 9. Mc. 9, 47 μονόφθαλμος²⁹²⁾ (+). — Mt. 26, 67. 27, 30. Mc. 14, 65. 15, 19 ἐμπνύω.²⁹³⁾ — Mt. 14, 11 cf. 9, 24. Mc. 6, 22. 28 cf. 5, 41 f. κοράσιον (+).²⁹⁴⁾ — Mc. 6, 21 μεγιστάνες.²⁹⁵⁾ — Mc. 13, 35 μεσονύκτιον.²⁹⁶⁾ — Mt. 14, 12. Mc. 6, 29. 15, 45 πτώμα als Leichnam.²⁹⁷⁾ — Für unsere Quelle charakteristisch sind auch Wörter wie ἀδημονεῖν (Mt. 26, 37. Mc. 14, 33). — ἀπιστία (Mc. 6, 6. 9, 24 [16, 14]. Mt. 13, 5). — ἐκλεκτός (Mt. [22, 14]. 24, 22. 24, 31. Mc. 13, 20. 22. 27. [Lc. 18, 7. 23, 35]. — ἐκκλησία (Mt. 16, 18. 18, 17). — εὐαγγέλιον (Mt. [4, 23. 9, 35.] 24, 14. 26, 13. Mc. 1, 1. 14, 15. [8, 35. 10, 29.]²⁹⁸⁾ 13, 10. 14, 9. [16, 15.]²⁹⁹⁾ — εὐχαριστεῖν³⁰⁰⁾ (Mt. 15, 36. 26, 27. Mc. 8, 6. 14, 23 cf. Joh. 6, 11. 23. [Lc. 22, 17. 19]). — ἐξομολογεῖσθαι (Mc. 1, 5. Mt. 3, 6). — κοινός (Mc. 7, 2. 5) und κοινοῦν (Mt. 15, 11. 18. 20. Mc. 7, 15. 18. 20. 23). — κολλυβιστής (Mt. 21, 12. Mc. 11, 15 cf. Joh. 2, 15 †).³⁰¹⁾ — λύτρον (Mt. 20, 28. Mc. 10, 45 †). — νοεῖν (Mt. 15, 17. 16, 9. 11. 24, 15. Mc. 7, 18. 8, 17. 13, 14). — πιστεύειν (Mt. 9, 28. 18, 6. [21,

²⁸⁹⁾ Streiflich ist die Quelle dieses bei Lucas fehlenden Verses unsicher.

²⁹⁰⁾ Pherenichus: εσχάτως βάρβαρα (Blas-Debrunner, Grammatik⁴ S. 22).

²⁹¹⁾ Doch Rutherford, a. O. S. 208: ἐπίσημος was not a coinage of the common dialect . . . as is proaved by Pindar.

²⁹²⁾ Rutherford, a. O. S. 209: μονόφθαλμον οὐ ῥητέον, ἐτερόφθαλμον δέ.

²⁹³⁾ Rutherford, a. O. S. 66: ἐμπνύει μου μηδαμῶς λέγε, ἀλλὰ καταπνύει μου.

²⁹⁴⁾ Rutherford, a. O. S. 148: κόριον ἢ κορίδιον ἢ κορίσκη λέγουσι, τὸ δὲ κοράσιον οὐ.

²⁹⁵⁾ Rutherford, a. O. S. 283: ἡμεῖς δὲ οὐ μεγιστάνες . . . ἀλλὰ μέγα δυναμένους λέγομεν.

²⁹⁶⁾ Rutherford, a. O. S. 126: μεσονύκτιον ποιητικόν, οὐ πολιτικόν.

²⁹⁷⁾ Rutherford, a. O. S. 472: πτώμα ἐπὶ νεκροῦ τιθέασι οἱ νῦν, οἱ δὲ ἀρχαῖοι οὐχ οὐτως.

²⁹⁸⁾ Von Marcus nachgetragen.

²⁹⁹⁾ cf. Deißmann, a. O. S. 276 f.

³⁰⁰⁾ Rutherford, a. O. S. 69: Für gratias agere zuerst bei Polybius. — cf. Deißmann, a. O. S. 92. 122.

³⁰¹⁾ Rutherford, a. O. S. 499: κολλυβιστής οὐκ ὀρθῶς.

25. 32.] 21, 22. 24, 23. 27, 42. Mc. 1, 15. [5, 36 ff. 11, 31.] 9, 23. 24. 42. 11, 23. 15, 32. [16, 13. 14.]. — *Σc. passim*). — *προάγω* (Mt. [2, 9.] 14, 22. 21, 9. 31. 26, 32. 28, 7. Mc. 6, 45. 10, 32. 11, 9. 14, 28. 16, 7]. — *πραιτώριον* (Mt. 27, 27. Mc. 15, 16 cf. Joh. 18, 28. 33. 19, 9). — *προσμένειν* (Mt. 15, 32. Mc. 8, 2). — *σπυρίς* (Mt. 15, 37. 16, 10. Mc. 8, 8. 20. [Act. 9, 25]). — Wenn auch diese Wörter bei den Synoptikern nicht ausschließlich in der marcomatthäischen Sonderquelle vorkommen — die in eckige Klammern eingeschlossenen Stellen gehören ihr nicht an —, so müssen sie doch als bezeichnend für sie gelten. Besonders wichtig ist diese Tatsache natürlich bei theologischen Begriffen wie *ἐκλεκτός*, *ἐκκλησία*, *εὐαγγέλιον*, *εὐχαριστεῖν*,³⁰²⁾ *λύτρον*, *πιστεῦειν*, wie bei der Analyse aufgezeigt worden ist. Aber der Reichtum an seltenen Wörtern, die sich aus der Vulgärsprache ergeben, fällt in jedem Falle auf. In den zwei Versionen der Speisungsgeschichte deutet das synoptische *κόφινος*, das marcomatthäische *σπυρίς* für dieselbe Sache den Wert des Ausdrucks für die Quellenscheidung direkt an, ebenso Mc. 6, 38. 41 *ἰχθύς* und 8, 7 *ἰχθύδιον*. Der Ausdruck *εὐχαριστεῖν* schafft zwischen der marcomatthäischen Speisung und der „Eucharistie“ des Abendmahls in der gleichen Quelle eine innere Beziehung, die ja auch bei Johannes (cf. 6, 11. 23) vorliegt. Lucas hat den Ausdruck aus dem Synopticon nur c. 22, 17, nicht c. 22, 19, sondern hier aus der paulinischen Überlieferung, falls die Lucasstelle ursprünglich ist. Man darf aus dem ganzen Tatbestande schließen, daß Marcus zu Synopticon und Sonderquelle eine verschiedene literarische Stellung hat. Das Synopticon entwarf er nach den Erinnerungen des Petrus ohne schriftliche Vorlage, so daß er sich in Wortschatz und Formgebung frei bewegen konnte. Dagegen lag ihm die Sonderquelle, als er sie verarbeitete, jedenfalls als schriftliches Denkmal vor, so daß er sich in Wort und Form gebunden fühlte. Das Einfachste ist anzunehmen, daß seine Quelle in griechischer Gestalt von ihm verwertet wurde, da sich der Unterschied des Wortschatzes in Synopticon und Sonderquelle auf griechischem Sprachboden bewegt. Damit ist freilich nicht darüber entschieden, ob nicht die Urgestalt der Sonderquelle aramäisch geschrieben war.

Die Frage nach der aramäischen Urgestalt einer Evangelienquelle ist immer subtil und kann nur mit Vorsicht und Zurückhaltung

³⁰²⁾ In der *εὐχαριστία* zum terminus technicus geworden.

behandelt werden. Denn da der Inhalt aller Evangelien aus aramäischem Sprachgebiet kommt, so kann das aramäische Kolorit ihnen ursprünglich auch dann anhaften, wenn sie von Anfang an griechisch geschrieben sind. Nur Formen, die sich lediglich als Übersetzungsfehler begreifen lassen, können eine Entscheidung für aramäische Ursprache bringen, welche dann durch aramäische Wörter und Wortformen verstärkt werden kann. Im Synopticon ist aramäische Grundgestalt unsicher und unwahrscheinlich, besonders da Marcus für Heidenchristen schrieb. Die matthäischen Logia, von denen Papias spricht, waren nach seinem ausdrücklichen Zeugnis ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ, also aramäisch, geschrieben. Sind sie auch nicht identisch mit unserm Matthäusevangelium, so müssen sie doch darin irgendwie verarbeitet sein. Der Vergleich von Matthäus und Lucas lehrt uns, daß die Redequelle beiden Evangelisten vorlag; denn keiner von beiden kannte das Evangelienwerk des andern. Ohne Zweifel hat Matthäus die Redequelle zugunsten der Komposition seines Evangeliums viel rücksichtsloser behandelt als Lucas, obwohl auch bei ihm der ursprüngliche Grundriß noch erkennbar ist.³⁰³⁾ Beide aber haben bereits eine griechische Übersetzung der Redequelle benutzt, da sich die weitgehenden Gleichungen von Wörtern und Sätzen sonst nicht begreifen lassen. Auch wenn die Redequelle ursprünglich aramäisch geschrieben war, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, so hat sich doch schon sehr früh, ehe Matthäus und Lucas ihre Evangelien schrieben, eine griechische Übersetzung nötig gemacht, wie denn nach Papias die Logia mehrfach für privaten und öffentlichen Gebrauch ausgelegt wurden. Das ist bei der Bedeutung der Herrenworte für die Mission nicht zu verwundern.

Ein Vorurteil, wenn auch kein Beweis, entsteht für aramäischen Ursprung der marcomatthäischen Sonderquelle aus den aramäischen Namen und Wörtern, deren sie eine Reihe bietet. Wenn Petrus *Σλωὼν Βαριωνᾶ* angeredet wird (Mt. 16, 17), so haben wir hier im Unterschied von Joh. 1, 42. 21, 15 ff. *Σλωὼν Ἰωαννᾶ* die aramäische Urform, wenngleich *Ἰωνᾶ* für *Ἰωαννᾶ* verschrieben sein mag. Deutlich ist auch, daß das Wortspiel zwischen Πέτρος und πέτρα erst in der aramäischen Gestalt ganz schlagend ist, wo beidemal ܦܬܪܐ gesagt war. Βηθσαϊδάν (Mc. 6, 45) mit Nunation scheint galiläische Form zu sein, die bei einem galiläischen Schriftsteller sehr gut begreiflich

³⁰³⁾ cf. Harnack, Beiträge II. Sprüche und Reden Jesu.

wäre. Aus Mc. 6, 53. Mt. 14, 34 *Γεννησά[ε]τ* und Mt. 26, 36. Mc. 14, 32 *Γεθσημανει* [*D Γεθσαμανει*], welche Namen das Synopticon vermeidet, ist ein Rückschluß auf die Sprache der Sonderquelle nicht möglich. Der erste Name ist jedenfalls aramäisch und bedeutet wohl nicht ginnê sar „Fürstengärten“, sondern ginnê [ʿa]sart „Zehntgärten“, wobei sich die endungslose Form, etwa durch Ergänzung von *kirjân* „Städte“ und die mit t-Endung, etwa bei *kafrîn* „Dörfer“, gleich gut erklärt.³⁰⁴) Da aber das Wort artikellos steht, scheint der Schreiber die aramäische Konstruktusform wohl gekannt zu haben. *Γεθσημανει* ist eher hebräisch = *גֶּתְשֶׁמָנַי* „Salbenkelter“, wenn nicht *גֶּתְשֶׁמַּנִּי* „Kelter der Zeichen“ nach griechischem *σημειον* = *סִמְנָן* zu deuten ist, was dann auch aramäisch sein könnte.³⁰⁵) *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, das unsre Quelle mit dem Synopticon und der Redequelle teilt, ist ein echtes Jesuswort = *אֲמֵן לֵאמֹר אֲנִי*, beweist aber nichts für die Sprache der Quelle. Eher könnten, aber müssen nicht die mehrfach beliebten aramäischen Wörter Rudimente aramäischer Urgestalt der Sonderquelle sein. Wie das synoptische *ἀββᾶ ὁ πατήρ* Mc. 15, 36 wohl verdoppeltes *אָבָא אָבָא* des innigen Gebets (cf. Rom. 8, 15. Gal. 4, 6) ist, so daß *ὁ πατήρ* nicht das erste, sondern das zweite *אָבָא* in Übersetzung bringt, so kennt die Anrede *ἄββει* wie das Synopticon und die Redequelle, so auch unsre Schrift (Mc. 11, 21. 14, 45). *Ἰέννα* (Mc. 9, 43. 45. 47) = *יֵנָּה* = *יֵנָּה* *הָיָה*,³⁰⁶) wie *הֵיכָל* = *הֵיכָל*, kennt das Synopticon nicht, sondern außer der Redequelle nur unsre Schrift, wobei wieder der Artikel nach semitischem Sprachgesetz wegfällt. Der Ausruf Mc. 7, 34 *ἐφφαθά* ist aramäisches *Ethpeʿel* *אֶתְפַּעַל* — die Form ist nach Dalman Pluralis —³⁰⁷) mit Assimilation des *ת* an *פ* wie im Samaritanischen. Desgleichen ist Mc. 8, 11 *κορβαῖν* = *קֶרֶבַּיִן*, der schon von Theoprast gekannte verlagende Schwur (cf. Jos. Ap. 1, 22, 167), dessen Wiedergabe auf genauer Kenntnis jüdischer Sitte ruht. Der berühmte Ruf Mc. 11, 9. Mt. 21, 9 cf. Joh. 12, 13 *ὡσαννᾶ* ist wohl nicht aramäisch = *אֲשַׁעֲנָא* „hilf uns“, sondern liturgisches Hebräisch =

³⁰⁴) cf. Palästinajahrbuch 14, S. 14. Die dort vorgeschlagene Ableitung vom Singular *gan ʿasar[t]* sollte die Doppelform *גַּנִּיסָר* und *גַּנִּיסָר* verständlich machen; doch ist nach Dalman, Orte und Wege S. 118 *גַּנִּיסָר* Schreibfehler.

³⁰⁵) Dalman, Orte und Wege S. 295.

³⁰⁶) Dalman, Grammatik² S. 183: Verwandlung von hebräisch *ō* in aramäisch *ā* und Abwerfung des *m* in griechischem Munde.

³⁰⁷) Dalman, a. O. S. 278 A. 1.

הִשְׁעֵנָּה „hilf doch“.³⁰⁸⁾ Er kann für unsre Frage nichts entscheiden. Dagegen scheint Mt. 10, 40 ff. 18, 20. 28, 19 *eis to onoma* = לְשֵׁם im Unterschiede von *en to onomati* = בְּשֵׁם zu sein, wobei לְשֵׁם aramäisch ist. Und vor allem ist der einzige ausführliche Satz aus Jesu Munde, den wir aramäisch haben, ein Zeichen der Bekanntschaft des Schreibers mit dieser Sprache, mag man nun mit Marcus 15, 34 *élwī élwī lema sabachdanei* = לְמָנָה אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי oder mit Matthäus 27, 46 *hlei hlei, lema sabachdanei* lesen. Es ist, als hätte der Erzähler den Schmerzensschrei des Sterbenden gehört.

Vielleicht darf nun aber dennoch auch für unsre Sonderquelle aramäische Ursprache behauptet werden. Vorange stellt werden darf hier die Gleichung Mc. 8, 10 *eis ta mére thalmanouda* = Mt. 15, 39 *eis ta thria Magadan*. Daß in beiden Fällen dieselbe Gegend gemeint ist, ergibt sich aus dem Parallelverhältnis der Erzählung. *Magadan* als Vorort einer Flur am See kann nur Magdala, das griechische Taricheä, sein, neben Tiberias die bedeutendste Stadt am Seeufer, in der Ebene von Gennesaret gelegen (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), dem heutigen ghuwêr am Nordwestufer des Sees. Folglich muß *thalmanouda* gleichfalls hier gesucht werden. Da nun aber jede weitere Spur des Namens *thalmanouda* in den Urkunden fehlt, kommt eine Textentstellung bei Marcus in Frage. Nun weist die Ruinenstätte el-minje im Norden der Flur von Gennesaret auf einen aramäischen Namen מְנִינְתָּה, etwa wie es-sūsije am Ostufer das aramäische סוּסִיָּתָה ist. Sag demnach neben Magadan eine zweite Ortschaft Manutha in derselben Ebene, dann konnte diese nach jedem der zwei Orte bezeichnet werden. Die Verschreibung von *manouda* in *thalmanouda* bei Marcus erklärt sich aber aus dem Aramäischen, wenn דְּלִמְנִינְתָּה „die zu Manutha gehörige“ Gegend der Gennesarebene bedeutet, so daß also דְּ aramäische Possessivbezeichnung ist. Dann muß aber Marcus oder seine Quelle auf eine aramäische Grundschrift zurückgehen, deren Ausdruck דְּלִמְנִינְתָּה bei der Übersetzung mißverstanden ist. Matthäus, der sich ja am See überhaupt gut bewandert zeigt, sah den Fehler ein, setzte nun aber bei der Korrektur für das unbekannte *manouda* gleich *Magadan* ein, die bekanntere Ortschaft

³⁰⁸⁾ Dalman, Worte Jesu I S. 181: Das bloße כָּשֵׁם נָא בְּרוּךְ הוּא (Mc. 11, 9) wird der ursprüngliche Ruf des Volkes gewesen sein.

der Gennesarebene.³⁰⁹⁾ Ebenso wird man auf einen Übersetzungsfehler geführt bei der Variante Mc. 15, 23 *ἐσμυρτισμένος οἶνος* = Mt. 27, 34 *οἶνος μετὰ χολῆς μεμιγμένος*. Denn das Natürliche ist hier die gemeinsame aramäische Grundlage *המרר במירר* „Wein, vermischt mit Myrrhe“, wofür Matthäus las *המרר במירר* „Wein, vermischt mit Galle“. ³¹⁰⁾ Aus dem Griechischen ist die Variante nicht zu erklären, um so leichter aus dem Aramäischen. Man sagt nun freilich, Matthäus habe mit *χολή* auf ψ. 69, 22 angespielt: *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*.³¹¹⁾ Nun wäre diese Anspielung ja immerhin möglich, da bei Jesu Tod auch vom ὄξος die Rede ist (Mc. 15, 36. Mt. 27, 48). Doch da der Psalm *χολή* nicht als Trank, sondern als Speise faßt, so konnte Matthäus angesichts der klaren marcinischen Vorlage doch nur dann natürlicherweise auf den Gedanken an die *χολή* kommen, wenn der Ausdruck *מירר* ihm den klangverwandten *מירר* suggerierte. Ein aramäischer Text, den Matthäus neben dem griechischen Marcustext noch vergleichen konnte, muß hier also für sehr wahrscheinlich gelten. Wir haben ja auch aus andern Gründen angenommen, daß Matthäus neben dem Marcusevangelium die Sonderquelle noch in ursprünglicher Gestalt kannte, da mehrere bei Marcus fehlende matthäische Perikopen auf sie zurückzuführen sind. Wenn er sich der bequemerem Übersetzung wegen meist nach Marcus richtet, so wird er doch den gesonderten Grundtext gern verglichen haben. Also darf die Variante *מירר* = *מירר* für einen aramäischen Grundtext angeführt werden.

Andre Aramaismen verstärken diese Beobachtung. Wenn Marcus die Menschen einmal *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* nennt (3, 28), so ist dies Übersetzung von *בני נשא*.³¹²⁾ Die ungrichische Übersetzung konnte ihm, da er sonst überall *οἱ ἄνθρωποι* sagt, nur unter Einwirkung eines aramäischen Textes nahegelegt werden; der Vers entstammt aber der Sonderquelle. Vielleicht erklärt sich auch so die Variante Mc. 6, 3 *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων* = Mt. 13, 55 *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*. Wenigstens würde das aramäische

³⁰⁹⁾ Palästinajahrbuch 14 S. 16 f.

³¹⁰⁾ Nestle, *Philologica Sacra* S. 22, denkt an *מירר* „Galle“ und *מירר* „Myrrhe“.

³¹¹⁾ Dalman, *Worte Jesu* I S. 54.

³¹²⁾ Wellhausen, *Mc.*¹ S. 28 vermißt einen zureichenden Anlaß.

בְּרִי נִצְרָא beiden griechischen Ausdrücken entsprechen.³¹³) Im Petrusbekenntnis (Mt. 16, 17 ff.) mehren sich die Anzeichen aramäischer Grundlagen in V. 17 *Σίμων Βαριωνά* = בר ירחנא; in V. 18 *ὃ ἐπὶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω* = אבנא (הנה) כיסא ועל כיסא אנת; in V. 22 *Ἰλεως σοι, κύριε* = זל לך מרי³¹⁴); in V. 23 *ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ* = זל לך לאהרן סתנא³¹⁵). Wellhausen³¹⁶) nennt für die Annahme einer aramäischen Quelle mehrere Beispiele, die zum Teil dem Synopticon, zum Teil aber der Sonderquelle angehören. So Mt. 18, 7 *οὐαὶ ἀπὸ τῶν σκανδάλων*³¹⁷), eine ganz aramäisch konzipierte Konstruktion. So Mt. 18, 15 *ὑπάγε ἐλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σου καὶ αὐτοῦ μόνου* [= בְּכִידֵיהִי בִינָה לְבִינָה לְפָנֵיהִי בְּכִידֵיהִי³¹⁸), im Sinn von unter vier Augen; Mt. 22, 36 *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ* für den Superlativ; Mc. 6, 2 *διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ*³¹⁹); Mc. 6, 22 *ἡ θυγάτηρ αὐτῆς τῆς Ἡρωδιᾶδος*³²⁰) [= בְּרִיתָהּ דְּהִירִידִים]. „Ungriechisch ist ferner *σκανδαλλίζειν* [= אַתְקַל] ‚zum Abfall verführen‘ und *σκανδαλλισθῆναι* [= אִתְקַל] ‚abfallen‘,³²¹) wovon das Aktivum ein Kennzeichen der Sonderquelle ist. Ebenso befremdet in einem griechischen Original Mc. 7, 13 *τῇ παραδόσει ὑμῶν ἢ παραδώκατε* und Mc. 13, 19 *ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεός*,³²²) ein semitischer Pleonasmus. Eine große Reihe von andern Aramaismen, die lexicalische und stilistische Fragen betreffen, hat Wellhausen zu den Synoptikern gesammelt.³²³) Sie betreffen aber nicht nur das marcomatthäische Sondergut, sondern alle synoptischen Quellen, und sie beweisen zwar insgesamt die semitische, besonders die aramäische Färbung unsrer Evangelien, aber nicht durchweg eine

³¹³) Wellhausen, Mc. S. 45: „Vielleicht hat Matthäus mit *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* das Ursprüngliche erhalten.“

³¹⁴) Zahn, Matthäus³ S. 555 A. 81.

³¹⁵) Wellhausen, a. O. S. 72.

³¹⁶) Wellhausen, Einleitung S. 32.

³¹⁷) Klostermann, Matthäus S. 280 cf. Berescht R. X, 11: אַרִי לְעוֹלָם מִדִּירוֹ.

³¹⁸) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 190. — Einleitung S. 32 A. 1: „Für jeden Kundigen unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß *μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ* aramäisch ist.“

³¹⁹) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 192.

³²⁰) Wellhausen, a. O. VI S. 192.

³²¹) Wellhausen, Einleitung S. 33.

³²²) Wellhausen, a. O. S. 17.

³²³) Wellhausen, a. O. S. 14 ff.

schriftliche Vorlage in aramäischer Sprache, so daß sie für unsern Zweck nicht aufgeführt zu werden brauchen.

Der Gesamteindruck ist bei diesen Einzelbeobachtungen der, daß für die marcomatthäische Sonderquelle die aramäische Ursprache wahrscheinlich ist, ja daß sich bei ihrer Annahme die sprachlichen und textlichen Schwierigkeiten erst ganz erklären lassen. Matthäus hat die aramäische Gestalt wohl noch gekannt und neben der griechischen Form bei Marcus verwertet. Wenn er, der für Juden-Christen schrieb, dem Jerusalem die heilige Stadt ist (Mt. 4, 5. 27, 53),³²⁴ in Jerusalem lebte, was sehr wahrscheinlich ist, da er mehr als andre Gewährsmänner von volkstümlicher, noch seinerzeit geltender Ortsüberlieferung aufbewahrt hat (27, 8. 28, 15 *ἕως [μέχρι] τῆς σήμερον*), so ist wohl glaublich, daß ihm die Quelle leicht in ihrer Urform zugänglich war. Daß er im ganzen sich dennoch nach dem griechischen Marcusevangelium richtete, entsprach seinem Zwecke, das zweite Evangelium in Verbindung mit der Redequelle und kleinen Nebenquellen zu einem großen Ganzen zu verschmelzen. So schuf er auf Grund dieses Umrisses, aber mit Hilfe aller ihm erreichbaren Überlieferung, sein unvergängliches Werk.

c) Johannes.

Das Johannesevangelium nimmt nach Stoffwahl und Auffassung der Geschichte Jesu Christi eine Sonderstellung gegenüber den Synoptikern ein. Bezeichnet dieser Satz eine *γλαῦς εἰς Ἀθήνας*, so besteht dies Verhältnis doch nicht nur in Unterschieden, sondern auch in Berührungen, und oft ist man auf Brücken aufmerksam geworden, die Johannes mit den Synoptikern verbinden. Besonders sind die Zusammenhänge zwischen Johannes und Lucas oft beobachtet worden, und Lucas schöpft sicherlich einen Teil seiner Überlieferung aus einer Quelle, die im johanneischen Umkreise liegt. Nur ist es zweifelhaft, ob es sich dabei um eine schriftliche oder mündliche Quelle handelt; manches Mißverständnis johanneischer Traditionen macht eine mündliche, in der sich verschiedene Motive viel leichter verschmelzen, wahrscheinlicher. So trägt die Berufung Petri (Lc. 5, 1—11) Züge aus dem Anhang des Johannesevangeliums (Joh. 21), die in die Tage nach der Auferstehung gehören; so das

³²⁴) ירושלים הקדושה auf Münzen Simons. — cf. Jos. c. Ap. I § 282 *λεγά πόλις*. — Analog כדושא (Baudissin, Adonis und Eschmun S. 71 A. 4).

Kapitel der Sünderin (Lc. 7, 36 ff.) Elemente aus der Salbung in Bethanien (Joh. 12, 1 ff.), die schlechterdings nichts mit einem Bußwerk zu tun hat. Für uns wichtiger aber sind die Anklänge zwischen Johannes und der marcomatthäischen Überlieferung. Es läßt sich nämlich zeigen, obwohl es bisher unbeachtet blieb, daß Johannes zwar nur sehr wenig Anklänge an die synoptische Grundschrift aufweist, dagegen sehr viele an unsre Sonderquelle. Sie beziehen sich durchaus nicht nur auf Nebendinge, so daß sie zufällig sein könnten, sondern sie betreffen Hauptsachen. Und wenn man die Hauptpunkte herausstellt, so ergibt sich eine Verwandtschaft, die nur auf Abhängigkeit begründet sein kann, gleichviel ob die Sonderquelle oder das Johannesevangelium älter ist oder ob beide aus einer dritten gemeinsamen Überlieferung schöpfen. Dieser Verwandtschaft haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

Die Gestalt des Täufers tritt wie im Synopticon und in der Redequelle so auch in der marcomatthäischen Sonderquelle zu Anfang des Evangeliums auf; es wird sogar seine Tracht beschrieben (Mc. 1, 6. 5). Als Predigstätte erscheint nicht wie im Synopticon (Mc. 1, 3 f. Mt. 3, 1*. 3^b. Lc. 3, 4^b) die *ἐρημος*, sondern ein Platz am Jordan, der vor allem Jerusalemern und Judäern zugänglich ist (Mc. 1, 5. Mt. 3, 5). Folgen wir Matthäus weiter, so scheint ein Taufgespräch zwischen Jesus und Johannes gefolgt zu sein (3, 14 f.), worauf Johannes, wenn nicht die Vision der Taube, so doch die Audition des Gotteswortes vernimmt, da Jesus mit *ὁυτος* in dritter, nicht in zweiter Person erscheint (3, 17). Auch Johannes nun beginnt in der historischen Erzählung, die zum Teil in den Prolog verarbeitet ist (Joh. 1, 6—8. 15), mit dem Täufer, dessen Wirkungskreis bei Bethania oder Bethabara³²⁵) am Ostufer des Jordans (1, 28), jedenfalls aber nicht in der Wüste gesucht wird; auch hier tritt Jerusalem und Judäa hervor (1, 19), und auch hier hat bei Christi Taufe Johannes die Vision der Taube (1, 32), in der ihm die Botschaft über Jesus zukommt, *ὅτι οὗτος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (1, 34), obwohl die Taufe selbst nur vorausgesetzt, nicht geschildert wird. Bei Marcomatthäus wie bei Johannes ist ferner ein längerer Aufenthalt Jesu außerhalb Galiläas anzunehmen; denn Jesus begibt sich erst nach Johannes Verhaftung nach Galiläa (Mc. 1, 14.

³²⁵) cf. Zahn in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1907 S. 266 ff. — Dalman, Orte und Wege S. 83.

Mt. 3, 12), hat also vorher anderswo gewirkt. Dies darf nach Johannes dahin erklärt werden, daß Jesus mit den Jüngern eine Zeitlang mit größtem Erfolg (Joh. 3, 26) an der Taufbewegung aktiv teilgenommen hat (Joh. 3, 22 ff.), und zwar in Judäa (3, 22), während sich Johannes nach Enon bei Salem im Gebiete der Freistadt Scythopolis begeben hatte, ehe er gefangen gesetzt wurde (3, 23). Scheinbar ist es damals zwischen Johannesjüngern und jüdischen Anhängern der Jesustaufe zu einem Streit über die reinigende Kraft der jedesmaligen Taufe gekommen (3, 25), den Johannes schlichtet. Das Synopticon berichtet nichts von diesen Vorgängen, bildet demnach keine Brücke zwischen Marcomatthäus und Johannes. Endlich ist in diesen beiden Quellen die Berufung der ersten Jünger hervorgehoben (Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22. Joh. 1, 35—42), die Lucas in solcher Gestalt nicht kennt (cf. 5, 1 ff. 9 f.). Zwar erfolgt bei Marcus und Matthäus der Ruf an die Brüderpaare am galiläischen See, wo sie fischen, bei Johannes an der Taufstätte des Täufers bei „Bethania“, wobei neben den Johannesjüngern Andreas (1, 40) und Simon Petrus (1, 41 f.) Johannes wohl gemeint (1, 35 f.), aber nicht genannt ist und Jacobus wegfällt. Dieser räumliche und sachliche Unterschied hebt aber das Interesse an Simon und Andreas (cf. Mc. 13, 3. Joh. 6, 8. 12, 22) sowie vermutlich einem der Zebedaiden nicht auf. Geschichtlich aber läßt sich wohl begreifen, daß Jesus die ersten Jünger aus der Umgebung des Täufers empfing, daß aber zwischen dem Abbruch der Taufwirksamkeit infolge von Johannes Verhaftung und dem neuen Anfang Jesu in Kapernaum ein Zeitraum lag, den die ersten Jünger wieder bei ihrem Handwerk verbrachten. Die Sonderquelle setzt eine frühere Bekanntschaft der ersten Jünger mit Jesus voraus; denn einem Unbekannten wären sie schwerlich aufs Wort gefolgt; umgekehrt kennt auch Johannes Kapernaum als Jesu Aufenthalt schon in der Frühzeit (Joh. 2, 12).

Der Ausbruch Jesu nach Galiläa wird von Marcus (1, 14) mit Johannes Verhaftung wohl zeitlich bestimmt, aber nicht motiviert. Matthäus (4, 12) motiviert ihn damit, wie es scheint; Johannes (Joh. 4, 1) motiviert ihn mit der Nachricht, daß die Pharisäer von der großen, die johanneische übersteigenden Taufwirksamkeit Jesu gehört haben; sie habe Jesus zur Rückkehr aus dem jüdischen Gebiet nach Galiläa veranlaßt. Zwischen Matthäus und Johannes braucht aber kein Widerspruch vorzuliegen; denn auch nach Johannes

läßt sich die Rückkehr Jesu sehr wohl nach der Verhaftung des Täufers annehmen. Wenn des Täufers Wirksamkeit in den Augen der Pharisäer gefährlich erschienen war, wieviel mehr Jesu eigne Wirksamkeit, wenn sie die des inzwischen von Herodes gefangenen Johannes noch überstieg. Aus der nun beginnenden galiläischen Periode kennen Marcus (6, 1 ff.) und Matthäus (13, 53 ff.) das Wort über Nazaret, daß ein Prophet, wie Jesus sich hier nennt, nichts gilt in seiner Heimat. Das Wort kennt auch Johannes (4, 44), aus dessen Überlieferungskreis auch Lucas (4, 16 ff. 24.) seine Nazaretperikope, wohl auf mündlichem Wege, empfangen haben wird. Das Speisungswunder berichten Marcus (6, 31—44. 8, 1—10) und Matthäus (14, 13 ff. 15, 32 ff.) bekanntlich nach zwei verschiedenen Quellen, von denen die erste wegen ihrer Verwandtschaft mit Lucas (9, 10—17) als synoptisch gelten darf, die zweite zum Sonderbestande gehört und durch die erste vom ursprünglichen Platz vor dem Wandel auf dem Meere (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff.) verdrängt worden ist. Johannes nun erzählt wie das Synopticon eine Speisung von Fünftausend (6, 10 cf. Mt. 14, 21. Mc. 6, 44. Lc. 9, 14), nicht wie Marcomatthäus von Viertausend (Mc. 8, 9. Mt. 15, 38). Ebenso spricht Johannes wie das Synopticon im Unterschiede von der Parallel-erzählung (Mc. 8, 5. Mt. 15, 38) von fünf Broten und zwei Fischen (6, 9), sowie zwölf Körben Überbleibsel (6, 13). Man kann hinzufügen, daß der Preis von zweihundert Denaren (Mc. 6, 37. Joh. 6, 7) und die Erwähnung des Grasreichtums (Mc. 6, 39. Joh. 6, 10) bei Marcus und Johannes synoptische Herkunft wenigstens nicht ausschließt, obwohl diese bei Lucas fehlenden Züge auch aus der Sonderquelle abgeleitet werden könnten. Demgemäß muß die Ähnlichkeit zwischen Johannes und dem Synopticon in der Speisungsperikope gegenüber der marcomatthäischen Sonderquelle anerkannt werden. Doch fragt es sich trotzdem, ob das Synopticon dem Johannesevangelium hier als Vorlage diente; denn anderwärts tritt diese Überlieferung bei Johannes stark zurück. Es könnte wohl sein, daß Johannes ohne Rücksicht auf das Synopticon aus eigner Überlieferung schöpfte, diese sich aber mit der synoptischen deckte. Übrigens ist *ἐὐχαριστεῖν* (Joh. 6, 11. 23) weniger synoptisch als marcomatthäisch (Mc. 8, 6. 14, 23. Mt. 15, 36. 26, 27). Daß Johannes gegenüber dem Synopticon selbständig ist, zeigt sich auch in der Zeitbestimmung vor dem Passafest (6, 4), in Philippus (6, 7) und Andreas (6, 8), in der wichtigen Angabe einer beabsichtigten Königswahl

Jesu (6, 15), die das ganze Wunder besonders eindrucksvoll gestaltet und in den Mittelpunkt stellt.

Wenn beim Speisungswunder die Ähnlichkeit des Johannes-evangeliums mit der synoptischen Speisung der Fünftausend auffällt, so tritt nun im folgenden die Verwandtschaft mit Marcomatthäus gegenüber Lucas und dem Synopticon klar zutage. Nach der Speisung ist bei Johannes das ursprüngliche Ziel Kapernaum (6, 17), von dem sie aber durch den Sturm an einen andern Strand abgetrieben zu werden scheinen (6, 21 *ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ἀπῆγον*). Bei Marcus wollen sie *πρὸς Βηθσαιδάν* (6, 45) östlich vom Jordan, wobei freilich wegen *εἰς τὸ πέραν*, was auf das Westufer hindeutet, *πρὸς Βηθσαιδάν* vielleicht mit Matthäus (14, 22) zu entfernen sein könnte.³²⁶ Sie landeten bei Marcomatthäus in Gennesaret (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), wahrscheinlich auch bei Johannes (6, 21). Der Wandel Jesu auf dem See, der bei Lucas fehlt, schließt sich bei Marcomatthäus wie bei Johannes an die Speisung an (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff. Joh. 6, 16 ff.). In allen drei Versionen geht Jesus allein *εἰς τὸ ὄρος*; abends (Mc Mt. *ὀψίας γενομένης* — Joh. *ὥς ὀψία ἐγένετο*) fahren die Jünger über den See (*ἐμβάντες εἰς τὸ πλοῖον*), wo sie durch den *ἄνεμος* in Seenot geraten. Da sehen sie ihn *ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα* (Joh. *περιπ. ἐπὶ τ. θ.*) und erschrecken. Er ruft ihnen zu: *ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε*, und besteigt das Schiff. Wegen des Satzes Mc. 6, 52 *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη*, der jetzt dunkel ist, haben wir angenommen, daß in der marcomatthäischen Sonderquelle nach dem Eintritt Jesu ins Schiff (Mc. 6, 51) das Gespräch über die Brote erfolgte (Mc. 8, 14. 16 ff.), das die Jünger nicht verstehen (6, 52). Es muß ein symbolisches Brot gemeint sein (cf. Mt. 16, 11^a). Von einem symbolischen Brote spricht aber Johannes wirklich nach Speisung und Überfahrt (Joh. 6, 22—40), nämlich indem Jesus sich selbst als Lebensbrot bezeichnet. Nur denkt er die Rede nicht im Schiff an die Jünger, sondern am Strande an die Menge gehalten (6, 22 ff.). Aber der Sinn des wahren Brotes ist hier ganz klar, der im Marcusevangelium nicht nur den Jüngern (6, 52), sondern auch dem Evangelisten dunkel zu sein scheint, da er den Sauerteig der Pharisäer einmischt. So darf die marcomatthäische Perikope von den Broten durch Johannes erklärt werden.

³²⁶) f. S. 162.

Bei Marcomatthäus folgt auf die Rückkehr nach dem Westufer (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34) die große Streitrede gegen die Pharisäer (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), die den Höhepunkt des galiläischen Kampfes bedeutet. Auch Johannes nun schließt an das Speisungswunder mit seinem Gefolge (6, 1—15. 16—21. 22 ff.) die große Auseinandersetzung Jesu mit den Juden (c. 7. 8, 12 ff.) unter Rücksichtnahme auf die Heilung des Kranken von Bethesda (c. 5). Die Vermutung, daß das fünfte Kapitel bei ihm ursprünglich hinter dem sechsten stand,³²⁷⁾ wobei man es am besten zwischen c. 7, 1—13 und c. 7, 14 ff. einschieben könnte, scheint mir richtig zu sein, da der Kranke von Bethesda das Thema auch für Kapitel 7 abgibt (7, 23). Auch wäre dann der jerusalemische Schauplatz ungestört durch Kapitel 6, das nach Galiläa um die Passazzeit führt (6, 4), während das ungenannte Fest (5, 1) sehr wohl das Laubhüttenfest (7, 1 ff.) sein kann, das Jesus in Jerusalem begeht.³²⁸⁾ Ist nun auch bei Marcomatthäus und bei Johannes der Schauplatz verschieden, so daß wir eine galiläische und eine jerusalemische Episode des großen Kampfes anzuerkennen haben, so handelt es sich doch in beiden Fällen um Gegner aus Jerusalem (Mc. 7, 1. Mt. 15, 1. Joh. 7, 14 ff. 22), also Jesu Todfeinde; die Wortführer sind entsprechend dem Thema die γραμματεῖς (cf. Joh. 7, 15). Das Thema ist jedesmal der νόμος Μωυσέως (Mc. 7, 10. Mt. 15, 4. Joh. 7, 19) und die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, nur daß diese das eine Mal das Händewaschen (Mc Mt.), das andre Mal Beschneidung und Sabbat betrifft (Joh. 7, 22 ff.). Auch hält sich Marcomatthäus in konkreten Formen, während Johannes nach seiner Art die höchsten Christusfragen entwickelt, die zur Offenbarung der absoluten Gottesjohnschaft führen (c. 8). Aber die Peripetie im Drama bedeutet sowohl die marcomatthäische wie die johanneische Szene. Beide Evangelien zeigen also die gleiche dramatische Anlage. Das ist bemerkenswert im Unterschiede zum Synopticon, wo die Darstellung nicht dramatisch, sondern episch ist, indem sich Bild an Bild reiht ohne pragmatischen Zusammenhang, weshalb die synoptische Bilderreihe von Matthäus gegenüber Marcus und Lucas so leicht verstellt werden konnte.

Wenn die Zeichenforderung (Mc. 8, 11—13. 15. Mt. 16, 1. 4. 6. 11^b. 12) aus der Verstrickung mit der Überfahrt ans Westufer

³²⁷⁾ Lepsius, Wellhausen u. a.

³²⁸⁾ NCL al. ἡ ἐορτή. cf. zum Texte Westcott-Hort, New Testament II S. 76.

(Mc. 8, 10. 14. 16—21. Mt. 15, 39. 16, 5. 7—11^a) befreit wird, so könnte ihr Schauplatz bei Marcomatthäus ebenfogut Jerusalem wie Galiläa sein; und bei Matthäus passen die Sadducäer neben den Pharisäern in der Tat besser nach Jerusalem als nach Galiläa; mit Hilfe von Johannes läßt sich aber darüber nichts ausmachen. Dagegen führt bei Marcus die folgende Szene, der Blinde von Bethanien (8, 22 ff.), nach echtem Texte in die Gegend von Jerusalem. Daß *Βηθανία* (D itt. got.) in *Βηθσαιδά* umgeändert wurde, begreift sich angesichts des galiläischen Schauplatzes der umgebenden Szenen bei Marcus sehr leicht, während die umgekehrte Änderung Schwierigkeiten erst geschaffen hätte, die bei *Βηθσαιδά* als Grundtext wegfielen. Auch gilt *Βηθσαιδά* bei Lucas (9, 10) wie bei Johannes (1, 44) als *πόλις*, nicht als *κώμη* (Mc. 8, 23. 26). Spielte aber die Heilung ursprünglich in Bethanien, das nach Lucas (10, 38) wie Johannes (11, 1) als *κώμη* gilt, so kommt sie hinter der Streitrede Jesu (Mc. 7. Joh. 7 f.) parallel zu stehen mit der johanneischen Blindenheilung (Joh. 9, 1 ff.). Daß Jesus den Blinden, den er dann nach Siloa schickt (9, 7), außerhalb Jerusalems antraf, wird durch *παράγων* (9, 1) ermöglicht und durch die Angabe, Jesus habe sich den Steinwürfen durch Verstecken entzogen (8, 59), nicht unwahrscheinlich. Für eine identische Grundlage bei Marcus und Johannes spricht auch die Anwendung des Speichels bei der Heilung (Mc. 8, 23. Joh. 9, 6), die sonst nur noch einmal bei Marcus, gleichfalls in der marcomatthäischen Quelle, begegnet (7, 31 ff.). Bei Marcus wie Johannes erfolgt auch die Heilung nicht sofort, nur daß Marcus eine zweite Handauflegung, Johannes die Waschung am Siloateich einführt, was ein Unterschied der Überlieferung ist. Daß der Blinde bei Marcus die Menschen anfänglich mit Bäumen vergleicht (8, 24), kann nicht unbedingt gegen Blindheit von Geburt an (Joh. 9, 1) beweisen, obwohl auch hier die Überlieferung variiert haben mag. Im ganzen darf die Perikope bei Marcus — Matthäus hat sie verwischt (9, 27—31) — und Johannes als erwachsen aus gemeinsamer Überlieferung gelten und die Verwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes verstärken.

Das matthäische Sonderstück in der Perikope des Petrusbekenntnisses (16, 13. 16*. 17—19) nennt Petrus *Σίμων Βαριωνά* (16, 17). Nur bei Johannes hören wir sonst noch Petrus' Vatersname, der dort *Ἰωάννης* heißt (Joh. 1, 42. 21, 15 ff.). Unzweifelhaft liegt hier wie dort *יִרְחֵן* zugrunde; und *Βαριωνά* muß als *בר ירחנן*

gedeutet werden; sei es nun, daß ein Schreibfehler für *Βαριωνᾶ* vorliegt oder daß eine Kurzform *בר ירנא* zugrunde liegt, wie auch 1. Chr. 26, 3 *Β Ἰωνᾶ* für *יררן* eintritt.³²⁹⁾ Marcomatthäus und Johannes scheinen also auch hier aus gleicher Überlieferung zu schöpfen. Das Petrusbekenntnis selbst lautet Mt. 16, 16: *ὃ ἐστὶν [ὁ Χριστός] ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος*, enthält also die lebendige Gottessohnschaft, die ins Überirdische geht und nur durch *ἀποκάλυψις* erkannt werden kann. Bei Johannes sagt Petrus auf Grund seiner Glaubenserkenntnis: *ὃ ἐστὶν ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (6, 69). Auch dieser Satz muß über die messianische Christuserkenntnis hinausgehen, da diese nach Johannes ja von Anfang an bei Petrus vorhanden war (1, 41). Der Heilige Gottes ist vielmehr wie bei Daniel (7, 25. 27) Inbegriff des Himmlischen, Überirdischen. Das *πιστεύειν* endlich, das Johannes hier (6, 69 cf. 11, 27) und anderswo als Grundstellung zu Christus so stark und unermüdlich hervorhebt, ist ein Hauptbegriff auch bei Marcomatthäus (Mc. 9, 23. 24. 42. 11, 23 f. 13, 21. 15, 32. [16, 16.] Mt. 9, 28. 18, 6. 21, 22. 24, 23. 27, 42), wo er gleichfalls wiederholt auf Christi Person bezogen wird, während er im Synopticon nur selten (Mc. 5, 36 ||. 11, 31 ||. Lc. 22, 67) und ohne Beziehung auf Christi Person vorkommt. Endlich das *δεῖν* und *λέγειν*, das sich im Petrusbekenntnis (Mt. 16, 19) auf Ausschluß und Aufschluß des Himmelreichs bezieht (cf. 18, 18), hat bei Johannes sein Äquivalent in der Vollmacht zum *ἀφιέναι* und *κρατεῖν* der *ἀμαρτίαι* (20, 23), die der Auferstandene den Jüngern unter Geistesmitteilung zuspricht.

In der Passionsgeschichte wird die Verwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes noch größer. Bethanien als Ausgangspunkt bleibt im Synopticon wahrscheinlich unerwähnt, während dieses Dorf für die Sonderquelle und Johannes gleich wichtig ist (Mt. 21, 17. 26, 6. Mc. 11, 1. 11. 12. 14, 3. Joh. 11, 1. 18. 12, 1). Das Reittier heißt im Synopticon *πῶλος*; wenn bei Matthäus die *ὄνος* daneben gestellt ist (21, 2. 5. 7), so erinnert dies Wort an *ὄναγριον* bei Johannes (12, 14), könnte also gemeinsamer Überlieferung entstammen. Vor allem bringt Matthäus wie Johannes das Sacharjazitat (Sach. 9, 9) als Schriftbeweis (Mt. 21, 5. Joh. 12, 15); die Abweichung im Wortlaut beweist nur, daß keine schriftliche

³²⁹⁾ Zahn, Matthäus³ S. 542 A. 59. — Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas S. 85 *יררן* = *יררנא*.

Abhängigkeit zwischen beiden Evangelisten vorliegt, spricht aber nicht gegen gemeinsame Überlieferung. Beim Einzug erwähnt wie Marcomatthäus (Mc. 11, 8 *σπιβάδας* — Mt. 21, 8 *κλάδους*) auch Johannes Baumzweige, nämlich von Palmen (12, 13), nur daß diese nicht auf den Weg gestreut, sondern in den Händen geschwenkt werden, während Lucas die Zweige nicht erwähnt. Endlich weist der Wortlaut des Hosanna bei Marcomatthäus und Johannes: Ὁσαννά*³⁸⁰), εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*³⁸⁰) (Mc. 11, 9. Mt. 21, 9^a. Joh. 12, 13) gegenüber dem synoptischen (Mc. 11, 10 cf. Mt. 21, 9^b. Lc. 19, 38^c [*ὠσαννά*] ἐν τοῖς ὑψίστοις) auf eine gemeinsame Überlieferung hin. Nach ältestem Wortlaut des Spruchs der Sonderquelle erscheint im Volksmunde nicht der Königsname, sondern bei Matthäus der Prophetenname (21, 11), wie auch Johannes bemerkt, daß der Enthusiasmus des Volkes sich zunächst nicht auf den König, sondern den Wundertäter an Lazarus bezog (12, 17f.) und das messianische Verständnis des Hergangs bei den Jüngern erst später eintrat. Bei Matthäus ist nun am Palmsonntag auch die Tempelreinigung erfolgt zu denken (Mt. 21, 12^b), was Marcus verwischt hat (11, 15 : 11, 11). Wir haben angenommen, daß die bei Lucas (19, 45f.) fehlende Ausführung des synoptischen Berichts von Marcus und Matthäus aus der Sonderquelle entnommen ist (Mc. 11, 15^c. Mt. 21, 12^b). In dieser Ausführung heißt es, daß Jesus die Wechsellertische und die Sitze der Taubenhändler umstürzte, nach Marcus auch Gefäße durch den Tempel zu schleppen verbot. Was nun bei Lucas fehlt und daher als unsynoptisch verdächtig ist, das steht gerade bei Johannes (2, 13—16). Nachdem erzählt ist, daß Jesus vor einem Passafeste die Händler von Ochsen, Schafen und Tauben und die Geldwechsler (*κερματισταί*) mit der Geißel austrieb, heißt es, daß er τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὰ κέρματα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν καὶ τοῖς τὰς περιστράς πωλοῦσιν εἶπεν κτλ. Also gerade die Kleingeldwechsler (*κολλυβισταί*) und Taubenhändler begegnen uns hier wieder, und auch vorher stehen Viehhändler und Wechsler (*κερματισταί*) nebeneinander, ohne daß man die eine oder andre Hälfte der pleonastischen Beschreibung auszuscheiden hätte.³⁸¹) So bewährt sich auch hier der

³⁸⁰) cf. Dalman, Worte Jesu I S. 181 zu diesem Wortlaut ohne τῷ υἱῷ Δαυεὶδ (Mt.) und ὠσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.

³⁸¹) Spitta, Johannesevangelium S. 73 ff., beurteilt die Frage schwerlich richtig.

Zusammenhang zwischen Marcomatthäus und Johannes. Freilich besteht der Unterschied, daß Johannes die Szene auf das erste Passafest Jesu verlegt, das zwei Jahre vor das synoptische fällt, mit dem Marcus und Matthäus die Szene verbinden. Wer hier recht hat, ist ungewiß. Da das Synopticon nur ein Passafest erwähnt, könnten Passaszenen aus verschiedenen Jahren auf diesen Zeitpunkt zusammengelegt sein.

Die Salbung in Bethanien gehört zu den Hauptstücken, aus denen die nahe Verwandtschaft zwischen der Sonderquelle und Johannes auch für kurzsichtige Augen deutlich wird. Der Ort ist, wie erinnerlich, im Synopticon nicht erwähnt, dagegen in unsrer Sonderüberlieferung von Bedeutung. Der Zeitpunkt ist bei Marcomatthäus und Johannes verschieden bestimmt; denn dort stehen wir zwei Tage vor Passa (Mc. 14, 1. 3 ff. Mt. 26, 2. 6 ff.), hier sechs (Joh. 12, 1). Indessen fragt sich, ob der marcomatthäische Bericht die ursprüngliche Stellung der Perikope erhalten hat. Wie Marcus gelegentlich auch sonst (3, 21 ff.), so könnte er auch hier ein Stück der Sonderquelle umgestellt haben, worin Matthäus ihm gefolgt wäre. Die Perikope sitzt sehr lose im Zusammenhang und läßt sich leicht herausnehmen. Daß Johannes sich irrt, wenn er die Salbung vor den Einzug in Jerusalem setzt, ist wenig wahrscheinlich; die feierliche Salbung eignet sich als erster Willkomm in Bethanien besser als einige Tage danach. Den ursprünglichen Sinn der Salbung aber scheinen mir Marcus (14, 3 ff.) und Matthäus (26, 6 ff.) klarer als Johannes anzudeuten, wenn sie das Haupt, nicht die Füße Jesu als gesalbt hervorheben. Denn im Sinne Marias handelt es sich um die Salbung des messianischen Königs, die sein Haupt angesichts des Einzugs in die Königsstadt empfängt. Gerade die Sonderquelle betont die hochgespannte messianische Erwartung der Jünger und Jüngerinnen auf Jesu Reise nach Jerusalem auch sonst (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.); und Jesus selbst hat den messianischen Charakter seines Einzugs absichtlich verbildlicht, als er den Esel als Reittier wählte. Bei Johannes, wo Jesu Füße gesalbt werden (12, 3), kommt dieser messianische Sinn nicht zum Vorschein; die johanneische Tradition, allerdings in mißverständener Form, ist bei Lucas zu erkennen, der die bethanische Salbung mit der Perikope von der großen Sünderin vermischt (7, 36 ff.). Sonst stimmt Marcomatthäus mit Johannes hier öfter bis in den Wortlaut überein. Das Gefäß bei Marcus heißt *ἀλάβαστρον μύρουνάριον πιστικῆς πολυ-*

τελοῦς (14, 3 cf. Mt. 26, 7 ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου), bei Johannes λίτρα μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου (12, 3). Der Preis des μύρου steht bei Marcus ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων, geeignet zum δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς (14, 5 cf. Mt. 26, 9); bei Johannes heißt es: διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς (12, 5). Bei Marcus redet Jesus die Jünger an: ἄφετε αὐτήν (14, 6) und fährt fort: πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν . . . ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (14, 7 cf. Mt. 26, 11); bei Johannes sagt er zu Judas: ἄφες αὐτήν (12, 7); τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (12, 8). Die Salbung wird hier wie dort als Vorbild des ἐνταφιασμός bezeichnet (Mc. 14, 8 [cf. Mt. 26, 12 πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι]. Joh. 12, 7. 19, 40), welches Wort im Neuen Testament fast nur hier begegnet. Das alles sind Gleichungen von solcher Ausdehnung, daß niemand sie zufällig nennen wird. Aus ihnen geht erstens hervor, daß der Marcustext Johannes näher steht als der Matthäustext, zweitens, daß Marcus und Johannes eine gemeinsame Grundlage haben müssen. Denn Abhängigkeit zwischen dem heutigen Bestande des Marcus und Johannes läßt sich bei der großen Verschiedenheit, die namentlich im Verhältnis zum Synopticon besteht, nicht ernstlich behaupten. Dagegen führen die Gleichungen zwischen dem marcomatthäischen Sondergut und Johannes mit Sicherheit auf eine gemeinsame Sonderquelle.

Christi Abendmahl wird im Synopticon als Passamahl bezeichnet (Mc. 14, 12. 14. 16. Mt. 26, 17. 18. 19. Lc. 22, 3f. 11. 13. 15), das die Tage der süßen Brote einleitet. Dagegen fehlt diese Bezeichnung in der marcomatthäischen Sonderquelle. Wohl ist auch hier das Passa als bevorstehend erwähnt (Mc. 14, 1. Mt. 26, 2); aber das Abendmahl wird nicht Passa genannt, so daß es, sollte die Salbung zwei Tage vor Passa fallen, vielmehr am letzten Tage vor Passa zu fallen scheint. Des Passalammes, dessen Lucas wohl nach synoptischer Tradition gedenkt (22, 15), geschieht in den Stiftungsworten bei Marcus und Matthäus keine Erwähnung (Mc. 14, 22f. Mt. 26, 26ff.). Damit stimmt völlig überein, daß nach der Sonderquelle die Verhaftung Jesu während des Festes unter allen Umständen vermieden werden soll (Mc. 14, 2. Mt. 26, 5), während doch das Passamahl bereits einen Teil des Festes bildet. Es ist nun sehr bedeutsam, daß die Sonderquelle auch hier mit Johannes überein-

stimmt. Denn trotz aller Harmonisierungsversuche ist ganz klar, daß bei Johannes das Abendmahl nicht in die Passanacht, sondern einen Tag früher fällt (13, 1 ff.). Die Absicht, es vom jüdischen Passa zu unterscheiden, ist bei Johannes ganz unverkennbar. Denn abgesehen von der recht deutlichen Zeitangabe des Abendmahls (13, 1 *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*) vermeiden die Juden am Morgen des Todestags Christi das Prätorium, *ἵνα μὴ μianθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα* (18, 28). Das kann doch unmöglich gesagt werden, wenn sie es abends zuvor schon gegessen haben.³³²⁾ Das Passalamm der Christen ist nach Johannes Christus selber (19, 37 cf. Ap. 6, 6), gerade wie bei Paulus (1. Cor. 5, 7), der ja auch in den Abendmahlsworten wesentlich mit der Sonderquelle übereinstimmt (1. Cor. 11, 23—25). Man darf also behaupten, daß Marcomatthäus, Johannes und Paulus die Abendmahlsfeier am Tage vor Passa gefeiert denken. Das ist auch geschichtlich allein glaubhaft; denn eine von den Juden betriebene Hinrichtung während des Festes schlägt auch bei größtem Hasse gegen Christus allem jüdischen Ritus ins Gesicht. Zugleich aber begreift sich sehr wohl, daß schon das Synopticon in ältester christlicher Zeit das Abendmahl als christliches Passa bezeichnete; denn wenn Christus selbst das Passalamm der Christen ist (1. Cor. 5, 7) und wenn er sich im Abendmahl als Opfer hingibt, das die Jünger essen und trinken, so ist eben die Abendmahlsfeier liturgisch als christliches Passafest gewertet.

Auch sonst zeigt die Abendmahlsfeier bei Johannes Verwandtschaft mit Marcomatthäus. Im vorübergehen sei daran erinnert, daß das Wort von der Aufnahme der Jünger (13, 20) mit dem matthäischen (Mt. 10, 40) ursprünglich identisch ist, dieses aber wegen der Verbindung mit Mt. 10, 42. Mc. 9, 41 vermutlich zur Sonderquelle gehört.^{332a)} Der Zeitpunkt bei Matthäus und Johannes ist zwar auch hier verschieden; doch bei Worten Jesu, die nicht unbedingt aus einer geschichtlichen Lage entspringen, bewegen sich Matthäus wie Johannes in gleicher Freiheit. Die Vorher sage von Judas Verrat steht im Unterschied zu Lucas (22, 21 ff.), der wohl dem Synopticon folgt, bei Marcomatthäus (Mc. 14, 20. Mt. 26, 23) vor der Abendmahlsfeier. Bei Johannes fehlen ja die Einsetzungsworte, so daß ein Vergleich nicht möglich ist. Indessen sind wir nicht gehindert, die Einsetzungsworte auch nach Johannes hinter der

³³²⁾ Jahns Gegengründe (Einleitung II¹ S. 509 ff. 525) sind nicht überzeugend.

^{332a)} Ähnlich ist das Verhältnis von Joh. 16, 32 und Mc. 14, 27. Mt. 26, 31.

Anfrage des Verräters (13, 21—30) gesprochen zu denken. Denn das *δεῖπνον*, das Jesus feiert (13, 1), umfaßt mehrere Szenen, von denen eine die Fußwaschung ist (13, 4 ff.). Die Einsetzungsworte lassen sich sehr wohl nach dem Hauptessen, nach der Fußwaschung und nach dem Weggang des Judas bei Brot und Wein gesprochen denken; die Fußwaschung erscheint auch besser als Einleitung zum Abendmahl als großem Liebeswerk als hinterher; und daß Judas an der Eucharistie teilgenommen habe, ist an sich unwahrscheinlich. Das Thema von der *δόξα* des Menschensohnes (13, 31 ff.) läßt sich sehr gut unmittelbar an die Stiftungsworte angeschlossen denken.³³³) Bei der Anfrage des Verräters besteht aber zwischen Marcomatthäus und Johannes die Gleichung, daß hier wie dort das Eintauchen in die Schüssel eine Rolle spielt, nur daß hier Jesus ihn dem Judas reicht (Joh. 13, 26 *βάψας τὸ πομύλον*), dort Jesus mit Judas in die Schüssel taucht (Mc. 14, 20 *ὁ ἐμβαπτόμενος*, Mt. 26, 23 *ὁ ἐμβάψας*). Die Ähnlichkeit des Zuges wird bei Matthäus noch erhöht, wonach sich Judas durch den Bissen gekennzeichnet weiß (26, 25); seine Teilnahme an der Stiftungsfeier wird auch hiermit ganz unwahrscheinlich, so daß Lucas, der sie voraussetzt, aber nicht vom Eintauchen in die Schüssel, sondern nur von der Tischgemeinschaft spricht (22, 21), einer anderen Überlieferung folgt. Der Aufbruch der Gefangenschaft entgegen wird bei Marcomatthäus (Mc. 14, 42. Mt. 26, 46) wie bei Johannes (14, 31) mit den Worten eingeleitet: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν [ἐντεῦθεν]*, worauf der Verräter auftritt (Mc. 14, 44. Mt. 26, 48. Joh. 18, 1 ff.),³³⁴) obwohl bei Marcomatthäus die Worte in Gethsemane, bei Johannes im Saal gesprochen sind. So trägt nun auch Jesu Verhaftung in Gethsemane bei Matthäus (26, 52—54) und Johannes (18, 11) den verwandten Zug, daß Jesus den Jünger das Schwert ausdrücklich in die Scheide stecken heißt, wenn auch je mit verschiedener Begründung.

Jesu Prozeß spielt nach dem Synopticon (Mc. 14, 53 f. Mt. 26, 57 f. Lc. 22, 54 f.) im Palaste des Kajaphas (Mt. 26, 57), wo auch Petrus den Herrn verleugnet. Nach Lucas (22, 66) wird die Christusfrage in der Morgenfrühe gestellt; Jesu Antwort veranlaßt zum Aufbruch zu Pilatus (23, 1). Bei Marcus und Matthäus geht aber

³³³) Streich deshalb oben S. 55 3. 25—27 als irrtümlich. — Wellhausen, *Evangelium Johannis* S. 60 hält 13, 21 ff. für das synoptische Abendmahl.

³³⁴) Wellhausen, *Erweiterungen im vierten Evangelium* S. 7, wo c. 15—17 wohl richtig als „späterer“ Einschlag beurteilt wird.

der Ratsitzung am Morgen (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1), die nach Matthäus zum Todesurteil führt (V. 1 *ὡςτε θανατώσαι αὐτόν*), eine Sitzung voraus, in der erstens der Tempelspruch Jesu (Mc. 14, 55—61^a. Mt. 26, 59—63^a), zweitens das Christusbekenntnis mit folgendem Todesurteil (Mt. 14, 61^b—64. Mt. 26, 63^b—66) verhandelt wird. Wahrscheinlich ist in dieser Sitzung die Christusverhandlung die synoptische Parallele zu Lucas und also auf den Morgen zu verlegen; dagegen die Verhandlung des Tempelspruchs entstammt der Sonderquelle und fällt in die Nacht, worauf nach der Sonderquelle in einer zweiten Sitzung am Morgen das Todesurteil erfolgt (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.). Das Christusbekenntnis, das den eigentlichen Todesgrund enthält, scheint in dieser Morgensitzung gedacht zu sein; es wird jedenfalls bei der Verspottung (Mc. 15, 16 ff. Mt. 27, 27 ff.) vorausgesetzt. Bei Johannes entspricht diesem doppelten Verhör nachts und morgens, daß Jesus nachts zu einem ersten Verhör zu Hannas (18, 12—23) geführt wird, dem ein zweites Verhör vor Kajaphas (18, 24) folgt, das mit der Morgensitzung der marcomatthäischen Sonderquelle sehr wohl identisch sein kann. Im ersten Verhör wird Jesus nach Jüngerschaft und Lehre gefragt (18, 19), im zweiten kann sehr wohl die Christusfrage gestellt worden sein, da Pilatus mit diesem Thema vertraut ist (18, 33). Jedenfalls beweist die Doppelheit des Verhörs hier nicht Bruchigkeit der Erzählung, wie Wellhausen annimmt,³⁸⁵ sondern Verwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes. Sie wird noch größer dadurch, daß wir die Unterlage für den Spruch Jesu vom Neubau des Tempels (Mc. 14, 55—59. Mt. 26, 59—61) gerade nur im Johannesevangelium finden (2, 18—22). Dort gibt Jesus in Jerusalem vor einem Passafest auf die Frage nach seiner Vollmacht, die Krämer aus dem Tempel zu treiben, die Antwort: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν* (V. 19). Wenn Johannes dies Wort auf den *ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ* deutet (V. 21), so ist damit kaum sein irdischer Leib gemeint, sondern sein Leib als Inbegriff der Kirche, sofern sein Leib die Kraft des Lebensbrottes ist, die sich den Jüngern mitteilt (6, 52 ff.). Also redet er wie Marcus (14, 58) von einem *ναὸς ἀχειροπολητός*. So wird Johannes den echten Wortlaut des Spruchs erhalten haben, der nach

³⁸⁵) Wellhausen, Erweiterungen S. 24 ff. — Nur 18, 25—27 ist von 18, 15—18 losgerissen.

Marcus und Matthäus ja von falschen Zeugen entstellt worden ist (Mc. 14, 57 *ἑψευδομαρτύρων*), indem sie Jesus zum Zerstörer des alten Tempels machen. Wenn Jesus das Wort nach Johannes bei der ersten Osterreise, zwei Jahre vor seinem Tode sprach, so widerspricht dem der marcomatthäische Bericht nicht, da hier kein Zeitpunkt für Jesu Tempelspruch angegeben ist. Und so bindet dieser die marcomatthäische Sondertradition mit der johanneischen aufs neue zusammen. Die Verleugnung Petri zeigt bei Marcus eine Variante (14, 66—68) zur synoptischen Erzählung (V. 69 ff.), die Matthäus gleichfalls kennt, aber verwischt hat (26, 69 f.). Diese Variante, die wie das Synopticon (Lc. 22, 56 cf. Mc. 14, 69. Mt. 26, 71) der Türhüterin die erste Frage gibt, darf der Sonderquelle zugeschrieben werden. Johannes trifft mit ihr insofern zusammen, als auch er der Türhüterin die erste Frage gibt (18, 17) und betont, daß sich Petrus wärmte (18, 18. 25 cf. Mc. 14, 67). Sonst stimmt Johannes auch mit Lucas, also wohl der synoptischen Grundschrift überein, wenn er nach der Magd Männer reden läßt, zuerst mehrere (18, 25), wo Lucas nur einen heraushebt (22, 58), dann einen (18, 26), wie auch Lucas tut (22, 59). Doch muß das kein Widerspruch zu Marcomatthäus sein, wo die weiteren Fragen der Umstehenden wegen der Verschmelzung mit dem Synopticon weggelassen sein mögen.

Das Verhör vor Pilatus (Mc. 15, 1 ff. Mt. 27, 1 ff.) ist bei Marcus und Matthäus nach unsrer Untersuchung wiederum sowohl nach dem Synopticon als nach der Sonderquelle erzählt. Diese nennt den Sitz der Statthalterei *πραιτώριον* (Mc. 15, 16. Mt. 27, 27 cf. Joh. 18, 28. 33. 19, 9), was im Synopticon nie geschieht, und verlegt das Verhör in die Morgenfrühe, wobei Jesus auf mehrere Anklagepunkte zur Verwunderung des Pilatus schweigt (Mc. 15, 3—5. Mt. 27, 12—14), wovon Lucas nichts erzählt. Auch die Barabbas-Scene enthält bei Marcomatthäus (Mc. 15, 6—10. Mt. 27, 15—19) ein bei Lucas fehlendes Stück. Nach der Preisgabe Jesu (Mt. 27, 24 f.) liefert Pilatus Jesus der Rohheit der Soldaten aus (Mc. 15, 16—20. Mt. 27, 27—31), ehe er zur Kreuzigung geführt wird. Johannes nun bringt eine sehr ausführliche Verhandlung vor Pilatus, die nicht ganz leicht zu beurteilen ist. Sie zerfällt in zwei Hauptepisoden (a. 18, 28—19, 6^a. — b. 19, 6^b—16). Von Kajaphas wird Jesus frühmorgens zu Pilatus ins *πραιτώριον* (Joh. 18, 28. 33. 19, 9) geführt (18, 28), der sich nach der Anklage erkundigt (V. 29 f.) und

ihn nach jüdischem Geseze ohne seine Mitwirkung abzuurteilen anrät, was sie für unmöglich erklären, da es sich um die Todesstrafe handelt (V. 31 f.). Nun geht Pilatus mit Jesus ins Prätorium (V. 33 *εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον*) und befragt ihn über sein Königtum (V. 33 *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), worauf ihm Jesus Rede steht (V. 33—37). Da Pilatus keine Schuld an ihm findet (V. 38 *ἐγὼ οὐδεμίαν ἐν αὐτῷ εὗρισκω αἰτίαν*), will er ihn nach Gewohnheit des Festes im Gnadenwege freigeben; sie fordern aber Barabbas (V. 38—40). Nun läßt er Jesus geißeln; die *στρατιῶται* bekleiden ihn mit Dornenkrone (19, 2 *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν* cf. Mc. 15, 17. Mt. 27, 29) und Purpurmantel (V. 2 *ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτῷ* cf. Mc. 15, 17. Mt. 27, 28), und in diesem Aufzug wird Jesus von Pilatus dem Volke gezeigt (19, 5 *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*), das die Kreuzigung fordert (19, 1—6^a). — Nun erklärt Pilatus wieder, er finde keine Schuld an ihm, sie sollen ihn selbst aburteilen (19, 6^b), worauf die Juden ihn, da er sich zum Gottessohn gemacht habe, als todeswürdig bezeichnen (19, 7). Darauf geht Pilatus wieder ins Prätorium (19, 9 *εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν*) und fragt ihn nach seiner Herkunft, erhält aber zuerst gar keine Antwort (19, 9 cf. Mc. 15, 4 f. Mt. 27, 13 f.), auf weiteres Drängen nur eine indirekte (V. 10 f.). Darauf sucht er ihn frei zu bekommen; die Juden aber beantworten seinen Vorschlag mit dem Vorwurf der Kaiserfeindschaft (V. 12). So führt er, selbst auf dem Richtplatz sitzend, Jesus dem Volke noch einmal vor Augen mit den Worten: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν* (V. 13 f.). Sie aber fordern trotz seines Zögerns die Kreuzigung (V. 15). Zweimal sucht demnach Pilatus den Rechtsfall auf das jüdische Gesez abzuwälzen (18, 31 : 19, 6^b); zweimal verhört er Jesus im Innern des Prätoriums (18, 33—37 : 19, 9—11); zweimal sucht er ihn freizubringen (18, 39 : 19, 12); zweimal führt er ihnen Jesum vor, das eine Mal in Königstracht (19, 4 f.), das andre Mal unter dem Königstitel (19, 14); aber beide Male fordern sie die Kreuzigung. Diese Doppelheiten legen die Frage nahe, ob nicht in c. 18, 28—19, 6^a und c. 19, 6^b—16 der doppelte Bericht eines einzigen Vorgangs enthalten ist, freilich so, daß jedesmal aus dem gleichen Hauptvorgang je verschiedene Einzelzüge herausgehoben sind. Eine ähnliche Verdoppelung scheint im Auferstehungsbericht vorzuliegen (20, 1—10. 19—23 : 20, 11—18. 24 ff.), wie sich noch zeigen wird. Nun ist ja bei Marcomatthäus der eigentliche Prozeß vor Pilatus nur in größter

Kürze angedeutet (Mc. 15, 3—5. Mt. 27, 12—14), so daß gegenüber der johanneischen Ausführung, mag sie nun den Hergang einmal oder zweimal erzählen, jedenfalls ein Unterschied besteht. Doch berührt sich in der ersten johanneischen Szene (18, 28—19, 6^a) mit Marcomatthäus der Umstand, daß die Freilassung eines römischen Gefangenen am Passafest als Herkommen bezeichnet wird (18, 39 cf. Mc. 15, 6. Mt. 27, 15), sowie vor allem, daß Jesus von den Soldaten mit Dornenkrone und Purpurmantel bekleidet wird (19, 1 ff. cf. Mt. 15, 16—20. Mt. 27, 27—31), welche Züge bei Lucas gänzlich fehlen. Auch geht aus Mc. 15, 18. Mt. 27, 29 *χαῖρε, βασιλεὺ τῶν Ἰουδαίων* hervor, daß auch bei Marcomatthäus wie bei Johannes (18, 23 *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), die Frage des Judenkönigs von Pilatus gestellt worden war, gerade wie es im Synopticon ausdrücklich gesagt wird (Mc. 15, 2. Mt. 27, 11. Lc. 23, 3), weshalb die marcomatthäische Darstellung leicht verdrängt werden konnte. In der zweiten johanneischen Szene (19, 6^b—16) berührt sich mit Marcomatthäus die Hervorhebung von Jesu Schweigen (Joh. 19, 9). Auch daß Pilatus den Richterplatz im Hof vor allem Volke einnimmt (Joh. 19, 13), stimmt zu dem Händewaschen (Mt. 27, 24), und könnte man die Szene vom Traum der Frau (27, 19) aus der marcomatthäischen Sonderquelle herleiten, so wäre hier das *βῆμα* ausdrücklich erwähnt wie bei Johannes (19, 13).

Der johanneische Bericht von der Kreuzigung weist Ähnlichkeit mit dem synoptischen auf. Hier (Joh. 19, 19 *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*) wie dort (Mt. 27, 37 *Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* cf. Mc. 15, 26. Lc. 23, 38) die Kreuzesinschrift, die zwei Schächer rechts und links (Joh. 19, 18), die Teilung der Kleider (Joh. 19, 23 f.). Der Essigtrunk, den ein Soldat dem Gekreuzigten reicht, ist bei Johannes genügend motiviert, wo er als Labetrunk des Dürstenden erscheint (Joh. 19, 28). Bei Lucas (23, 36), also vermutlich im Synopticon, fehlt die Motivierung. Bei Marcomatthäus (Mc. 15, 36. Mt. 27, 48) fehlt sie gleichfalls, so daß man fragen kann, ob Mc. 15, 36. Mt. 27, 48, das jetzt mit dem Eliasmotiv der Sonderquelle verknüpft ist, ursprünglich vielleicht zum Synopticon gehörte, während die marcomatthäische Sonderquelle einen abgelehnten Trunk vor der Kreuzigung erwähnt (Mc. 15, 23. Mt. 27, 34). Stimmt Johannes in diesen Punkten mit dem Synopticon überein, so verbinden ihn andre mit Marcomatthäus, wo Lucas versagt. Dahin gehört die Aufzählung mehrerer Frauen

unterm Kreuz. Johannes nennt hier außer Jesu Mutter die Mutterschwester, ferner Maria Kleopä und Maria Magdalene (19, 25). Die Mutter wird von dem Lieblingsjünger vielleicht noch vor dem Tode Jesu hinweggeführt (19, 27); die anderen scheinen zurückzubleiben. Auch Marcus und Matthäus aber nennen drei Frauen mit Namen, nämlich Maria Magdalene, Maria die Mutter Jacobus' und Josephs, und Salome, die von Matthäus als Mutter der Zebedaiden eingeführt wird (Mc. 15, 40. Mt. 27, 56). Gewiß mit Recht hat man in der Frau des Kleopas (Joh. 19, 25) und der Mutter Jacobus' und Josephs dieselbe Person gesehen, die also auch Maria hieß; und ebenso wird Salome die Mutterschwester Jesu gewesen sein, so daß die Zebedaiden seine Vettern waren.³³⁶⁾ Die allgemeine Erwähnung von vielen ungenannten Frauen dagegen, die Jesu Begleiterinnen von Galiläa her waren, deren auch Lucas gedenkt (Mt. 27, 55. Mc. 15, 41. Lc. 23, 49), darf als synoptisch angesprochen werden. Wenn sich bei Jesu Begräbnis durch Joseph von Arimathia und Nicodemus nicht entscheiden läßt, ob Johannes (19, 38—42) mit dem Synopticon oder der Sonderquelle (Mc. 15, 44 f.) zusammenhängt oder nicht vielmehr ganz frei berichtet, verbindet in der Auferstehungsgeschichte Maria Magdalene in bedeutsamer Weise wieder Johannes mit Marcomatthäus. Die johanneische Erzählung zeigt hier, wie das Verhör vor Pilatus, wieder zwei Szenen, die man für Verdoppelung einer einzigen halten könnte (20, 1—10 : 20, 11—18). Zweimal steht Maria Magdalene am Grabe (20, 1. 11) und zweimal macht sie den Jüngern Mitteilung vom Erlebten, das eine Mal Petrus und dem Lieblingsjünger vom geöffneten Grabe (20, 2), das andre Mal ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς von der Erscheinung des Herrn (20, 18). Zweimal auch spricht sie die Worte: ἦραν τὸν κύριον . . . καὶ οὐκ οἶδα[μεν] ποῦ ἔθηκαν αὐτόν (20, 2. 13), das eine Mal freilich zu den zwei Jüngern, das andre Mal zu den zwei Engeln. Der geschichtliche Hergang möchte der sein, daß die zweite Szene (20, 11—18) vor die erste (20, [1.] 2—9) gehört. Maria Magdalene sieht zwei Engel im offenen Grabe (20, 11 f.), klagt ihnen ihr Leid (V. 13) und sieht beim Umwenden Jesus selber, von dem sie eine Botschaft an seine ἀδελφοί mitbekommt, die sie alsbald ausrichtet (V. 14—18). Darauf sind Petrus

³³⁶⁾ Zahn, Brüder und Vettern Jesu in den Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons VI, S. 340 ff.

und Johannes zum Grabe gegangen (V. 2—10). Ähnlich stellt die Sonderquelle Maria Magdalene vor die zwei andern namhaft gemachten Frauen (Mc. 15, 40. 47. 16, 1. Mt. 27, 56. 61. 28, 1), scheint ihr also wie Johannes die Rolle einer Hauptzeugin der Auferstehung zu geben, während das Synopticon Maria Magdalenes Anwesenheit am Grabe nicht erwähnt (Mc. 16, 2. Lc. 24, 1); Lucas spricht ganz allgemein von Frauen aus Galiläa (Lc. 23, 49. 55).³³⁷⁾ Matthäus ferner — Marcus bricht hier ab — berichtet ähnlich wie Johannes von einer Erscheinung Jesu vor den Frauen (28, 9f.). Und höchst eigentümlich ist, daß auch er wie Johannes Jesus von den Jüngern hier als von seinen ἀδελφοί sprechen läßt (28, 10), welcher Ausdruck zwischen seiner Quelle und Johannes eine feste Verbindung herstellt. Der erhöhte Herr erklärt sich damit zum Haupte einer Gemeinschaft von Brüdern, die der unsichtbaren Welt angehört, deren Vater Gott im Himmel ist.³³⁸⁾ Dem Finale bei Matthäus (28, 16—20), wenngleich mit verändertem Schauplatz, entspricht das Finale bei Johannes (20, 19—23), das den Jüngern den heiligen Geist zuspricht. Das Nachspiel (20, 24—29) möchte wie 20, [1.] 2—9 ein Nachtrieb sein.³³⁹⁾ Wenn endlich der Zweck des Johannesevangeliums darin liegt, Glauben an Jesus, *ὅτι ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (20, 31 cf. 1, 34) zu wecken, so steht ja hier die Überschrift der Sonderquelle (Mc. 1, 1 *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Θεοῦ*) und der Gedanke des Petrusbekenntnisses in der matthäischen Form vor uns (Mt. 16, 16), die wir auf die Sonderquelle zurückgeführt haben. Und wir erinnern uns, welcher Nachdruck gerade bei Marcomatthäus im Unterschiede vom Synopticon auf dem Begriff *πιστεύειν* liegt, der auch hier im Mittelpunkte der religiösen Erfahrung steht (cf. Mc. 16, 16). Endlich kennen Marcus und Matthäus wie Johannes eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Aposteln in Galiläa (Mc. 14, 26 ff. 16, 7. Mt. 26, 30 ff. 28, 7. 16 ff. Joh. 21). Wie Christi Predigt vom Evangelium in Galiläa beginnt (Mc. 1, 14 f. Mt. 4, 12. 17), so schließt sie dort. Matthäus (28, 16 ff.) erweckt den Eindruck, daß die Szene die letzte Erscheinung Christi bringt, in der den Elfen sein Vermächtnis übergeben wird. Ostern und Himmelfahrt sind in eins verschmolzen.

³³⁷⁾ Lc. 24, 10 ist weder synoptisch noch marcomatthäisch.

³³⁸⁾ Man könnte fragen, ob ursprünglich hier Jesu leibliche Brüder gemeint sind (cf. 1. Cor. 15, 7); doch Matthäus denkt an die Elf (28, 16).

³³⁹⁾ Wellhausen, Erweiterungen S. 27.

Der Berg, wohin sie entboten werden, scheint der Himmelfahrtsberg zu sein. Der Zweifel einiger (28, 17) zeigt, daß diese den Herrn vorher nicht gesehen haben. Sind welche unter den Elfen gemeint, so daß das Thomasmotiv aus dem Johannesevangelium vorläge, so besteht ein Unterschied von der jerusalemischen Erscheinung bei Lucas und Johannes. Doch wäre nicht ganz unmöglich, daß die Zweifler neben den Elfen stehen, nicht in ihnen enthalten sind. Auch dann jedoch hätte Matthäus die Osterszene bei Lucas und Johannes in Jerusalem nicht erzählt. Das wird verständlich, wenn ihm alles auf das große trinitarische Finale mit dem Missionsbefehl ankam.³⁴⁰⁾ Die galiläische Erscheinung bei Matthäus ist aber gewiß nicht apokryph, sondern ruht auf ältester Tradition, wie das doppelt überlieferte marcomatthäische Herrenwort von der unsichtbaren Wanderung Jesu mit den Elfen nach Galiläa beweist. Eine galiläische Schlußerscheinung kennt auch das Johannesevangelium (c. 21), wiederum bei einem Mahle (V. 9). Hier spielen Petrus und der geliebte Jünger, also Johannes, eine Rolle, denen die Zukunft angedeutet wird (V. 15 ff.). Die Erscheinung, die nach den zwei jerusalemischen (20, 19 ff. 24 ff.) die erste gewesen sein soll (V. 14), scheint der matthäischen Schlussszene zu entsprechen. Wären die zwei Jerusalemer Szenen Varianten, dergleichen wir ja im Schluß des Johannesevangeliums auch sonst vermutet haben, so würde es sich letztlich um eine jerusalemische und eine galiläische Jüngerszene handeln, von denen die zweite nicht von Johannes selbst, sondern in seinem Schülerkreise aufgezeichnet wäre. Auch Paulus kennt nach dem ersten Korintherbriefe (1. Cor. 15, 3 ff.) zwei Erscheinungsreihen des Auferstandenen. Die eine mit Kephas, den Zwölfen und den mehr als Fünfhundert gehört nach Jerusalem; die zweite mit Jacobus und den Aposteln mag nach Galiläa gehören. Da die Zwölf mit den Aposteln doch identisch sind, wäre auch hier wieder eine jerusalemische von einer galiläischen Erscheinung vor den Jüngern zu unterscheiden. Jedenfalls kann sich der galiläische Schauplatz neben dem jerusalemischen nach den ältesten Urkunden wohl behaupten.

³⁴⁰⁾ Wie Marcus sein Evangelium schloß, wissen wir nicht; am ehesten könnte Aristion in Mc. 16, 14—16 marcomatthäische Elemente erhalten haben (cf. Mc. 6, 6. 9, 24. Mt. 13, 58 *ἀπιστία*; Mc. 10, 5. Mt. 19, 8 *σκληροκαρδία*), wo uns gleichfalls Missions- und Taufbefehl begegnen. Das Mahl, bei dem Jesus sie trifft (16, 14), muß nicht in Jerusalem, sondern kann in Galiläa unter freiem Himmel stattgefunden haben.

Prokös, Petrus u. Johannes.

Der Überblick des Verhältnisses zwischen Marcomatthäus und Johannes zeigt die nahe Verwandtschaft der beiderseitigen Überlieferung. Gewiß finden sich bei Johannes zu Anfang (Joh. 1, 23. 26f.) in der Mitte (c. 6, 1 ff. 10. 13) und am Ende (19, 19. 23f. [28.]) Berührungen auch mit der synoptischen Erzählung. Daß sie Abhängigkeit, sei es schriftliche, sei es mündliche, auf Johannes' Seite beweisen, scheint mir unsicher; es kann auch doppelte Augenzeugenschaft vorliegen, was bei Annahme des apostolischen Ursprungs für das vierte Evangelium nicht unwahrscheinlich ist. Die synoptischen Anklänge bei Johannes treten aber stark zurück gegen die marcomatthäischen, von denen Lucas nichts weiß. Wir haben den Fall, daß bei Marcus und Matthäus eine Quelle fließt, die auch bei Johannes vorhanden ist, während sie bei Lucas ganz fehlt. Sie steht dem Synopticon, das wir aus dem Umkreise des Petrus hergeleitet haben, selbständig und vollwertig gegenüber. Wenn nun gerade Johannes bei all seiner eigenartigen Überlieferung Verwandtschaft mit ihrem Anschauungskreise zeigt, so erhebt sich die Frage, ob wir sie nicht aus dem johanneischen Umkreise herleiten müssen, so daß Marcus die petrinische und die johanneische Überlieferung in seinem Evangelium miteinander verwob.

d) Paulus.

Paulus beruft sich in seinen Briefen nirgends auf ein schriftliches Evangelium. Wohl aber betont er mit Nachdruck die Überlieferung, die παράδοσις über Jesus Christus, die er selbst empfangen hat, um sie seinen Gemeinden weiterzugeben. Sie bezieht sich sowohl auf das Glaubensleben (1. Cor. 15, 1. 3 τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε . . . παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν. — 1. Cor. 11, 23 παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Χριστὸς . . . ἔλαβεν ἄριον cf. Col. 2, 6.) wie auf den sittlichen Wandel (1. Cor. 11, 2 παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις. — 2. Thess. 2, 15 κρατεῖτε τὰς παραδόσεις. — 3, 3 κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν. — Phil. 4, 9 παρελάβετε). Sie knüpft das Band sowohl zwischen Paulus und den Uraposteln als zwischen ihm und seinen Gemeinden; als lebendiger Strom, der in Christus seine Quelle hat, durchfließt sie die Kirche. Sie steht im Gegensatz zu den πατρικαὶ παραδόσεις (Gal. 1, 14 ff. Col. 2, 8) des Judentums, in denen Paulus früher gewandelt ist. Diese παράδοσις

τῶν πρεσβυτέρων (Mc. 7, 3. 5 cf. D. 8. 9. 13. Mt. 15, 2 cf. D. 3. 6) galt bei Schriftgelehrten und Pharisäern alles, weshalb sie von Jesus mit Nachdruck bekämpft wird. Diesen Kampf Jesu nimmt Paulus mit Bewußtsein auf; aus ihm entspringt seine ganze theologische Fragestellung. Und damit kommen wir auf die Frage, ob die urchristliche *παράδοσις*, auf die sich Paulus beruft, wenn auch nicht schriftlich, so doch mündlich schon eine feste Form hatte. Was die Herrnworte betrifft, auf die sich Paulus beruft oder auf die er anspielt, so läßt sich nun aus seinen Zitaten das Vorhandensein einer geschlossenen Sammlung, etwa wie wir uns das älteste Matthäusevangelium denken können, nicht bestimmt erweisen.³⁴¹⁾ Dadurch ist die literaturgeschichtliche Untersuchung sehr erschwert, eine befriedigende Lösung fehlt bis jetzt. Doch bezieht sich Paulus nicht nur auf Herrnworte, sondern auch auf ein Christusbild, das der urchristlichen Überlieferung vertraut war. Und hier entspringt die Frage, ob nicht dies Evangelium, das Paulus auf Grund mündlicher Überlieferung predigte (1. Cor. 15, 1), in unsern Evangelien eine schriftliche Analogie hat. Hier scheint mir nun die Verwandtschaft seines Christusbildes mit der Darstellung unsrer Sonderquelle aus manchen Punkten klar hervorzugehen, während die synoptische Überlieferung keine größere Rolle bei ihm spielt.

In den Thessalonicherbriefen ist der Eschatologie ein breiter Spielraum gelassen; das dort entworfene eschatologische Bild ist am ausführlichsten nach einem Herrnwort (*ἐν λόγῳ κυρίου*) geschildert (1. Th. 4, 15 ff.). Nach diesem Herrnwort sind drei eschatologische Stadien anzunehmen, 1. die Erscheinung des Herrn *ἀπ' οὐρανοῦ*, 2. die Auferstehung der *νεκροὶ ἐν Χριστῷ πρῶτον*, 3. *ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς αἴρα* (1. Thess. 4, 16 f.). Wir haben nun kein Herrnwort, das dieser Schilderung genau entspräche; denn explicite sind die drei Stadien in Jesu Worten nicht erwähnt. Wohl aber liegen sie implicite dem Herrnwort beim Abstieg vom Verklärungsberge zugrunde, das uns nur die Sonderquelle überliefert (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.). Denn hier spricht Jesus von der Auf-

³⁴¹⁾ Zur Frage cf. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu 1904. Hier sind alle Berührungen zwischen Paulus- und Jesusworten bequem zusammengestellt. Freilich die Logia als Literaturwerk in der Fassung Reschs sind schwerlich annehmbar.

erstehung des Menschensohnes von den Toten, die von den Jüngern erlebt werden soll. Die Jünger verstehen das Wort von der allgemeinen Totenaufsertehung; sie nehmen also an, daß sie diese erleben sollen. Nachdem Jesus als Erstling vor den andern erstanden war, muß die allgemeine Totenaufsertehung bei Lebzeiten der Jünger eschatologische Erwartung geblieben sein (cf. Mt. 27, 52 f.), von der uns bei Paulus der Ausdruck vorliegt. Auch die Herabkunft des Herrn vom Himmel her *ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ* (4, 16 cf. 1. Cor. 15, 52), hat ihre Analogie in der Sonderquelle matthäischer Fassung, wo das Zeichen des Menschensohnes *ἐν οὐρανῷ* erscheint (Mt. 24, 30^a), wo er senden wird *τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης* (24, 31), welche die *ἐκλεκτοί* aus aller Welt sammeln werden (*ἐπισυναξουσιν*). Die Entrückung auf Wolken durch die Luft (1. Thess. 4, 17) spricht Jesus weder in der Sonderquelle noch im Synopticon aus; das zugrundeliegende Herrnwort kann (cf. Mc. 9, 9 ff. 13, 27. Mt. 24, 30^a. 31), sei es von der Urgemeinde, sei es von Paulus, leicht ausgeschmückt worden sein. Ebenso stark berührt sich Paulus mit der Sonderquelle im zweiten Briefe. Die Apokalypse des Herrn vom Himmel mit seinen gewaltigen Engeln (2. Thess. 1, 7) zum Zweck der *ἐπισυναγωγή* der Gläubigen (2. Thess. 2, 1. — cf. Mc. 13, 27. Mt. 24, 31 *ἐπισυναξ[ει]*) nimmt die Vorstellung des ersten Briefes wieder auf (1. Thess. 4, 16 f. cf. 3, 13); sie macht der *θλίψις* der Gläubigen ein Ende (2. Thess. 1, 6 f.), die also der Erscheinung Christi gerade wie in der Sonderquelle vorausgehen soll, wo die *ἐκλεκτοί* in größte *θλίψις* geraten (Mc. 13, 19 f. Mt. 24, 21 f.). Vor allem wichtig ist aber die Vorstellung vom *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ὑπὲρ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἐαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός* (2. Thess. 2, 3 f.). In ihm ist unverkennbar die Macht des marcomatthäischen *βδέλυγμα ἐρημώσεως* vorhanden, das gleichfalls masculinisch, also persönlich an heiliger Stätte gedacht ist (Mc. 13, 14^a. Mt. 24, 15^a). Beide Vorstellungen sind aus gleicher Wurzel ent wachsen; im Synopticon fehlt eine genaue Analogie. Die Figur ist das Urbild des Antichrists, der sich nach der Sonderquelle in den *ψευδόχριστοι* und *ψευδοπροφῆται* vervielfältigt, *καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς* (Mc. 13, 22. Mt. 26, 24). Ganz ähnlich spricht Paulus von der

ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους (2. Thess. 2, 9); den Verlorenen sendet Gott ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει (V. 11). Und die Sonderquelle warnt vor dem Irrglauben (Mc. 13, 21. Mt. 24, 23 μὴ πιστεύετε), während Paulus die Verstockung, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει verkündet (V. 12). An die marcomatthäische Apokalypse erinnert schließlich auch die Mahnung Pauli im Römerbriefe (Rom. 13, 11 ff. cf. Mc. 13, 33 ff.), zu wachen und sich aufs Ende vorzubereiten. Die Zeit vor Christi Auferstehung, als da galt: οὐκ οἴδατε πότε ὁ καιρὸς ἐστίν (Mc. 13, 33), ist nun überwunden (Rom. 13, 11 εἰδότες τὸν καιρὸν); denn der Herr ist im Kommen.

Im ersten Korintherbriefe gibt Paulus die Summa seines εὐαγγέλιον (15, 1 ff.). Die berühmte παράδοσις (V. 3 ff.) ist augenscheinlich jerusalemitischen Ursprungs; Kephais erscheint als der Hauptjünger, dem die erste Erscheinung des Auferstandenen zuteil geworden ist. Die katechetischen Hauptpunkte sind 1. Der Tod Christi (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς). 2. Das Begräbnis (καὶ οὗ ἐτάφη). 3. Die Auferweckung am dritten Tage (καὶ οὗ ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς). Die Elemente dieser Verkündigung sind nun synoptisch, gehören also vermutlich der Petrusüberlieferung an (cf. Mt. 26, 28 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. — Mc. 15, 46. Mt. 27, 60. Lc. 23, 53. — Mc. 8, 31 ||. 9, 31 ||. 10, 34 ||. Lc. 24, 7 μετὰ τρεῖς ἡμέρας [τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ]); die Sonderquelle betont die Auferstehung am dritten Tage nicht ausdrücklich (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.). Ob die Erscheinungen vor den Jüngern (1. Cor. 15, 5 f.) noch zur Glaubenssumma gehören oder als Glaubenszeugnisse angehängt sind, kann man fragen; da sie nicht in das apostolische Glaubensbekenntnis übergegangen sind, so ist mir das zweite wahrscheinlicher.³⁴²⁾ Die Erscheinung vor Kephais und den Zwölfen darf nun gleichfalls aus der synoptischen Tradition abgeleitet werden (cf. Mc. 16, 7. [Lc. 24, 34] τῷ Πέτρῳ. — Lc. 24, 36 ff.), und dasselbe mag von den Fünfhundert gelten, die Harnack³⁴³⁾ als Pfingsterscheinung fassen möchte, obwohl keine Erscheinung Christi zu Pfingsten berichtet wird.

³⁴²⁾ A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit S. 50 schließt den Katechismusstoff mit εἰτα τοῖς δόδεκα.

³⁴³⁾ Harnack, Beiträge III S. 146 A. 1.

Dagegen scheint die Offenbarung vor Jacobus und allen *ἀπόστολοι* (15, 7) eine zweite Überlieferungsreihe anzudeuten, da die *δώδεκα* und die *ἀπόστολοι* dieselben Zeugen sind. Da des Herrn Bruder Jacobus vor den *ἀπόστολοι* steht, von dessen Aufenthalt in Jerusalem zur Passionszeit erst das Hebräerevangelium etwas weiß, so könnte man an galiläische Offenbarungen denken, wie die Sonderquelle eine solche vor den Jüngern ausdrücklich an den Schluß stellt (Mt. 28, 16 ff.). Daß Paulus die *παράδοσις* auch der Sonderquelle kannte, geht nun aber mit Sicherheit aus andern Stellen des ersten Korintherbriefes hervor. Der Ausdruck *Χριστός ἐσταυρωμένος* (1. Cor. 1, 23. 2, 2. Gal. 3, 1) erinnert an das Engelwort der Sonderquelle (Mc. 16, 6*. Mt. 28, 5^b Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον [ζητεῖτε]). Vor allem gehört dahin die Fassung Christi als des christlichen Passaopfers (1. Cor. 5, 7 τὸ πάσχα ἡμῶν ἐν τῷ Χριστῷ). Danach ist Christus am Tage der Passafeier gestorben; also hat das Abendmahl einen Tag vor Passa stattgefunden wie in der Sonderquelle (cf. Mc. 14, 2. Mt. 26, 5) und bei Johannes (Joh. 13, 1. 19, 37). Dieselbe Voraussetzung enthalten auch die paulinischen Abendmahls Worte (1. Cor. 11, 23 ff.), die auf eine *παράδοσις ἀπὸ τοῦ κυρίου* zurückgeführt werden.³⁴⁴ Wenn hier nicht die Passanacht, obwohl Christus als Passaopfer gilt, sondern die Nacht ἐν ᾗ παρεδίδοτο, genannt wird, so hat man mit Recht geschlossen, daß Paulus eben nicht an die Passanacht denkt, so wenig wie die Sonderquelle und Johannes im Unterschiede vom Synopticon. Die Einsetzungsworte selbst (V. 24 f.) tragen ganz den marcomatthäischen Charakter, wiederum im Unterschiede vom Synopticon, was hier nicht noch einmal bewiesen zu werden braucht. Die sprödere Form der Sonderquelle ist bei Paulus durch kleine Zusätze erweitert ([τὸ σῶμα] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. — μετὰ τὸ δειπνῆσαι. — ἡ καινὴ [διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι]· τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἂν πλῆντε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Die Hauptsache bleibt, daß der Bundesgedanke (*διαθήκη*) auftritt, entsprechend dem Gottesknecht, der in sich die *ברית עמ* verkörpert (Jes. 42, 6). Wenn Paulus ihn als *καινὴ διαθήκη* bezeichnet, so ist der Gegensatz zur *παλαιὰ διαθήκη* deutlich (2. Cor. 3, 14). Das

³⁴⁴) Heitmüller in *ZNW.* 13 S. 321 denkt an eine unmittelbare Offenbarung an Paulus, was doch bei den Abendmahls Worten, die eine Gemeindefitte begründen, sehr unwahrscheinlich ist.

Opfer Christi ist, da es Erlösungsoffer ist, Gegenstück zum Passa, nicht zum Sinaioffer (Ex. 24, 8); denn der Auszug aus Ägypten ist der erste Anfang der Geschichte des Gottesvolkes. Auch die Hervorhebung der *ἀνάμνησις* erinnert an das neue Passaopfer; denn gerade zum Passafest wurde die Erinnerung an die Erlösungsnacht gepflegt, der die Abendmahlsnacht gegenübersteht. So feiert Paulus in Christus die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* (Eph. 1, 7. Col. 1, 14 cf. 1. Cor. 1, 30), wie das Blut des Passaopfers vor dem Würgengel befreit; und im ersten Timotheusbriefe wird der *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* genannt als *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (1. Tim. 2, 6). Man hat mit Recht an den Zusammenhang seiner Vorstellung vom Erlösungstod Christi mit dem Herrnwort vom *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mc. 10, 45. Mt. 20, 28) erinnert, das gerade wieder nur die Sonderquelle aufbewahrt hat, in der der Gedanke der Stellvertretung auch sonst aufzutreten scheint (Mc. 8, 37. Mt. 16, 26^b). Der Leidenskelch, den Jesus mit seinen Jüngern trinken muß, ist eben die Abendmahlsgemeinschaft (1. Cor. 10, 16 f.), in der die Erlösung enthalten ist. Auch hier zeigt sich die Parallele zwischen Paulus und Sonderquelle aufs deutlichste. Sie hält sich nicht nur an äußere Gleichungen, sondern sie dringt in die Wurzeln der Theologie ein.³⁴⁵⁾

Der erste Korintherbrief enthält auch *παράδοσις* sittlicher Art; und auch hier ist die Verwandtschaft mit der Sonderquelle zu erkennen. Gleich die Betonung der *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* (1. Cor. 1, 9 cf. 1. Tim. 6, 14) gegenüber der Beschneidung oder der Vorhaut klingt mit Jesu Worten gegen die Pharisäer zusammen, wie die Sonderquelle sie überliefert (Mc. 7, 9 *ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσῃτε*), obwohl auch das Synopticon die Formel *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* kennt (Mc. 10, 19. Mt. 19, 17. Lc. 18, 20). Auf ein Herrnwort (cf. 1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 11, 23) bezieht sich Paulus in der Ehefrage (1. Cor. 7, 8 ff.). Er sagt: *παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι . . . καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι* (7, 10). Wir haben nun wirklich ein Herrnwort über diesen Punkt

³⁴⁵⁾ Ist Mc. 10, 38^b. 39^b ursprünglich, so beweist auch diese Stelle den engen Zusammenhang der Sonderquelle mit der paulinischen Paradosis, denn für Paulus ist die Taufe gleichfalls ein Bild der Todesgemeinschaft mit Christus (Rom. 6, 3. Col. 2, 12), gerade wie die Abendmahlsgemeinschaft. cf. Prochisch, Johannes der Täufer S. 44 f.

erhalten (Mc. 10, 10—12¹⁾). Und zwar handelt es sich hier sowohl um die Entlassung der Frau (ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν) als die freiwillige Trennung der Frau vom Manne (D K Syr^s καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός καὶ γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται).³⁴⁶⁾ Nur an dieser Stelle spricht Jesus über den zweiten Punkt; er setzt die sittliche Freiheit des Weibes voraus. Man darf also das Pauluswort direkt aus diesem Herrnwort ableiten; es ist aber beachtenswert, daß dies der Sonderquelle angehört, deren Tradition Paulus somit wieder kennt.³⁴⁷⁾ Man kann also nachweisen, daß Paulus sich mit der Sonderquelle deckt, nicht aber völlig mit der Redequelle (Mt. 5, 32. Lc. 16, 18), wo nur von der Entlassung durch denn Mann die Rede ist. Auf dieselbe Überlieferung weist hin 1. Cor. 6, 16 ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν. ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Genau dasselbe, nur auf die Ehe angewandt, sagt Jesus in der Sonderquelle Mt. 19, 5f. cf. Mc. 10, 8: καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία. Gewiß liegt in beiden Fällen ein Zitat aus der Genesis vor (Gen. 2, 24), aber die Anwendung auf die sittliche Schicksalsgemeinschaft in der Geschlechtsverbindung ist neu; und sicher hat Jesu Wort den paulinischen Beweis bestimmt. Ebenso werden wir bei der Frage der Ehelosigkeit (1. Cor. 6, 7 ff.) an das gleiche Thema in der Sonderquelle (Mt. 19, 10 ff.) erinnert. In Korinth ist die Meinung verbreitet, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἀπεσθαι; nur der Hurerei wegen solle jeder sein Weib haben und jede ihren Mann (1. Cor. 7, 1).³⁴⁸⁾ Paulus schließt die Erörterung über diesen Punkt mit 1. Cor. 7, 7: ἕκαστος ἰδίου ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ οὕτως. Titius sagt mit Recht: „Das vorsichtige Urteil über die Ehelosigkeit in 1. Cor. 7, 7 hat in Mt. 19, 11f. wohl nicht nur seine Parallele, sondern auch seinen Ursprung.“³⁴⁹⁾ Wie bei der Ehe, so erinnert Paulus bei der Behandlung der Speisevorschriften an die Herrnsprüche der Sonderquelle (Mc. 7, 14 ff. Mt. 15, 10 ff.).

³⁴⁶⁾ J. S. 143 A. 201. — Wellhausen, Mc. S. 84.

³⁴⁷⁾ cf. Hitzig, über Johannes Marcus. — Titius, Der Paulinismus S. 14.

³⁴⁸⁾ Der Nachsatz zu V. 1 περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε κτλ. beginnt erst mit V. 3; also der zweite Vers ist nicht Begründung des Paulus, sondern der Korinther.

³⁴⁹⁾ cf. Titius, a. O. S. 13.

Wenn Paulus sagt: 1. Cor. 6, 13: τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, so erinnert dies an Mt. 15, 17 cf. Mc. 7, 18f.: πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφροδῶνα ἐκβάλλεται; nur daß Jesus gegen Pharisäismus, Paulus gegen Libertinisten kämpft. Es darf hier gleich eine verwandte Stelle aus dem Colosserbrief angeschlossen werden: Col. 2, 21f.: δογματίζεσθε· μὴ ἄψῃ μηδὲ γέσῃ μηδὲ θίγῃς, ἃ ἐστὶν πάντα εἰς φθορὰν· τῇ ἀποχρῆσει κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. Jesus spricht in dem eben berührten Kapitel, das verschiedene Stücke aus verschiedenem Anlaß in sich zu befaßten scheint, von der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mc. 7. Mt. 15), als von διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων (Mc. 7, 7. Mt. 15, 9). Auch hier zwar liegt bei Jesus wie bei Paulus ein Zitat aus Jesaja zugrunde (Jes. 29, 13. ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας); doch da Sonderquelle und Paulus das Zitat bei Fragen der παράδοσις bringen, so werden auch hier beide von gemeinsamer Grundlage abhängen. Ähnlich steht es mit dem Sündenregister Mc. 7, 21f. Mt. 15, 19, wenn wir 1. Cor. 5, 11 oder Gal. 5, 19f. damit vergleichen. Da die Herrnworten darüber mit den schon besprochenen Herrnworten in einem Kapitel (Mc. 7. Mt. 15) verbunden sind, wird man bei Paulus an eben dies Kapitel, wenn auch hier nur im allgemeinen, erinnert. Schließlich gemahnt die Zartheit der paulinischen Behandlung der Schwachen an das Verbot Jesu, ein σκάνδαλον zu geben. An Mc. 9, 42||: ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων werden wir erinnert durch 1. Cor. 8, 13 ἵνα μὴ τὸν ἀδελφὸν σκανδαλίξω, wobei der aktivische Gebrauch von σκανδαλίζειν zu beachten ist.³⁵⁰⁾ Und das Wort vom Salz (Mc. 9, 50 εἰς τὸ ἅλα ἀναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις) klingt unverkennbar bei Paulus wider im Colosserbrief: Col. 4, 6 ὁ λόγος ὑμῶν . . . ἁλατι ἡρτυμένος und im Römerbriefe: Rm. 12, 18 εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες. Das Christuswort vom Seelsorgeramt unter Zeugen: Mt. 18, 16: ἵνα σταθῇ ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν, wiederholt Paulus bei Empfehlung der Behandlung eines Gemeindeältesten (1. Tim. 5, 19 cf. 2. Cor. 13, 1). Die Kirchenzucht in der ἐκκλησία (Mt. 18, 17) als letztes Rettungsmittel für den

³⁵⁰⁾ s. S. 173. — Wellhausen, Einleitung S. 33.

Sünder empfiehlt Paulus einmal im ersten Korintherbriefe: 1. Cor. 5, 3: *κέκρικα . . . συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ*. Hierbei ist Christus in der versammelten Gemeinde mit seiner Kraft gegenwärtig gedacht, gerade wie er von sich selbst sagt: Mt. 18, 20: *οὗ γὰρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν*. Wohin wir demnach bei Paulus im Umkreis der Gemeindepflege blicken, überall treten uns Anspielungen an Herrnworte entgegen, die der Sonderquelle angehören. Das kann nicht Zufall sein, sondern erklärt sich nur aus einer gleichen *παράδοσις*, die in der Sonderquelle und bei Paulus weiterlebt.

Im Galaterbriefe und im Römerbriefe herrschen die umfassenden Gesichtspunkte vor, und die einzelnen *παραδόσεις* der Gemeinde treten zurück. Aber auch hier bewährt sich der Zusammenhang der paulinischen Anschauung mit der Überlieferung der Sonderquelle, und gerade seine Beobachtung an theologischen Zentralpunkten ist für die Geschichte der paulinischen Theologie von Bedeutung. Im Galaterbriefe spricht Paulus vom Ursprung seines Apostolats (Gal. 1, 10 ff.). Als es Gott gefallen hat, *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* (1, 16^b). Diese Worte, zumal in einer Situation, in der Paulus das Recht seiner Mission abgrenzt gegenüber dem Missionsgebiete des Petrus, klingen an das Christuswort an den Bekenner Petrus an, wie es die Sonderquelle überliefert hat (Mt. 16, 16*. 17—19). Auch Petrus hatte Christus als den *υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος* erkannt; auch er hatte diese Erkenntnis nicht von *σὰρξ καὶ αἷμα* empfangen, sondern durch eine *ἀποκάλυψις* des himmlischen Vaters. Fleisch und Blut ist hier wie dort die menschliche Natur, welche einer *ἀποκάλυψις* gegenüber auscheiden muß, da sie ein unzureichendes Erkenntnisorgan für die göttlichen Dinge ist. Die Christuserkenntnis bei Petrus und Paulus ist also von gleicher göttlicher Ursprünglichkeit, so daß Paulus in keiner Weise vom „Felsen“ Petrus abhängt. Ja, es sieht wie ein Widerspruch gegen die bekannte, im Katholizismus klassisch gewordene Mißdeutung des Herrnwortes an Petrus aus, wenn Paulus anderswo mit Nachdruck betont, daß Christus der einzige Baugrund ist, auf dem sich die gesamte *οἰκοδομή* der Kirche erhebt (1. Cor. 3, 11. Eph. 2, 20). An Christus als den Eckstein

(ἀκρογωνιαίος) schließt sich das θεμέλιον τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν an, auf dem sich dann weiter der Bau der Kirche erhebt, in dem die Schranke zwischen Judentum und Heidentum niedergerissen ist (Eph. 2, 11 ff. 22). Die ἐκκλησία Christi, als Bauwerk gedacht (cf. 1. Cor. 14, 4f. 12 cf. 2. Cor. 5, 1), ist ein Bild, das auf das Christusbild der Sonderquelle zurückgeht, nur daß Christus selbst auf Grund eines synoptischen Herrnwortes als der Eckstein gefaßt ist (Mc. 12, 10. Mt. 21, 42. Lc. 20, 17).

Im vierten Kapitel an die Galater stellt Paulus in Hagar und Sara die Ἰερουσαλὴμ δούλη der Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρᾳ gegenüber (4, 21 ff.). In Judentum und Christentum stehen sich δύο διαθήκαι gegenüber (V. 24), wie Paulus auch an die Korinther die παλαιὰ διαθήκη (2. Cor. 3, 14) der καινὴ διαθήκη (1. Cor. 11, 25) entgegensetzt. Wir sahen schon, daß er mit der καινὴ διαθήκη an die marcomatthäischen Abendmahlsworte des Herrn anknüpft (Mc. 14, 24. Mt. 26, 28). Wenn er nun die ἐλευθερία des Christentums betont (Gal. 5, 1. 13. Rom. 8, 21. 2. Cor. 3, 17) und sie auf Christus begründet (Gal. 5, 1 τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς ἡλευθέρωσεν ὁ Χριστός. — 4, 7 ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός), so stimmt diese Auffassung zu einem Herrnwort an Petrus, das wieder nur die Sonderquelle überliefert (Mt. 17, 24—27). Gegenüber dem jüdischen Gesetz, wonach alle Juden die Tempelsteuer zu entrichten haben, also Untertanen sind, behauptet er für die Söhne Gottes die Freiheit (V. 26 ἀραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί). Christus ist ὁ υἱός schlechthin, wie Gott ὁ πατήρ schlechthin ist (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36), und genau so absolut wie die Sonderquelle braucht Paulus die Begriffe ὁ πατήρ und ὁ υἱός (1. Cor. 15, 24. 28).³⁵¹⁾ Aber als Sohn Gottes ist er das Haupt einer neuen Familie (cf. Mc. 3, 3 ff. ||), für welche die παλαιὰ διαθήκη nicht mehr gilt. Das Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes ist die Liebe (Gal. 5, 15 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν cf. Rom. 13, 8f.). Wenn Paulus das Liebesgebot gegenüber dem alten Gesetz den ἑτερος νόμος nennt (Rom. 13, 8), so ist der Zusammenhang mit Christi Liebesgebot sehr deutlich, das uns ja gerade die Sonderquelle (Mc. 12, 31. Mt. 22, 39), wie auch Johannes (13, 34f.) in voller Schärfe überliefert hat. Also auch hier wieder ist der Zusammenhang der paulinischen παράδοσις mit der Sonder-

³⁵¹⁾ cf. Titius a. O. S. 16. Auch vergleiche man 1. Tim. 5, 21 Gott, Christus, Engel mit Mc. 13, 32. Mt. 24, 36.

quelle klar. So hat Jesus Christus uns dem gegenwärtigen Äon entrißen, indem er sich für unsre Sünden dahingab (Gal. 1, 4 ὁ δοὺς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. — 2, 20 ἐν πίστει . . . τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. — 1. Tim. 2, 6 ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. — Tit. 2, 14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν). In diesem υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Gal. 2, 20) steht der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Sonderquelle vor uns, der gekommen ist δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc. 10, 45. Mt. 20, 28). In seine βασιλεία hat Gott uns versetzt (Col. 1, 13 cf. Mt. 20, 21. [Mc. 10, 37]).

Neben dem Gottesreich steht in der Sonderquelle (Mt. 16, 18. 18, 17) wie bei Paulus die ἐκκλησία. Da in allen vier Evangelien die ἐκκλησία nur an den zwei erwähnten Stellen der Sonderquelle vorkommt, so liegt es gewiß nahe, auch hier dieselbe παράδοσις wie bei Paulus anzunehmen, bei dem die ἐκκλησία eine so große Rolle spielt. Im Evangelium enthält die ἐκκλησία sowohl den Begriff der Gesamtkirche Christi (Mt. 16, 18) als den der Einzelgemeinde (18, 17). Paulus nun kennt gleichfalls beide Bedeutungen. In der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, die er einst in der Urchristenheit verfolgt hat (1. Cor. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6), liegen beide Begriffe noch ungetrennt ineinander; anderswo spricht er von der ἐκκλησία in Korinth (1. Cor. 1, 2. 2. Cor. 1, 1), in Kenchreä (Rom. 16, 1), in Laodicea (Col. 4, 16) und sehr häufig von den Einzelgemeinden im Plural. Doch der Gesamtbegriff ist von ihm an die Kolosser (Col. 1, 18. 24) und vor allem an die Epheser entwickelt worden. Hier ist die ἐκκλησία weniger als Bau gedacht wie bei der Einzelgemeinde (1. Cor. 14, 4f. 12 cf. Mt. 16, 18) denn als Organismus, dessen κεφαλὴ Christus ist (Col. 1, 18. 24. Eph. 1, 22. 5, 23), so daß sie als σῶμα αὐτοῦ erscheint, wobei jedoch auch das Bild der οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ begegnet (Eph. 4, 12). Wir finden also bei Paulus den Begriff der ἐκκλησία aus der Sonderquelle organisch weiterentwickelt, so daß der umgekehrte Einfluß der paulinischen Theologie auf Matthäus schwerlich in Betracht kommt. Ebenso aber wie ἡ ἐκκλησία ist τὸ εὐαγγέλιον Sondergut der Sonderquelle gegenüber allen Evangelien (Mc. 1, 1. 14f. 13, 10. 14, 9. 16, 15. — Mt. 4, 23. 9, 35. 24, 14. 26, 13); denn Mc. 8, 35. 10, 29 ist nach Ausweis der synoptischen Parallelen nicht quellenhaft, sondern Eintragung des Marcus. Bei Paulus nun ist das εὐαγγέλιον der Centralbegriff seiner ganzen Verkündigung

(Rom. 1, 16). Wir können aber seinen ganzen Umfang hier nicht entwickeln, sondern müssen uns mit einer Herausstellung einiger Züge begnügen, die den Zusammenhang mit der *παράδοσις* der Sonderquelle wieder deutlich macht. Hier (Mc. 1, 1) wie bei Paulus (Rom. 15, 19. 1. Cor. 9, 12. 2. Cor. 2, 12. 9, 13. 10, 14. Gal. 1, 7. Phil. 1, 27. 1. Thess. 3, 2. 2. Thess. 1, 8) ist er als *εὐαγγέλιον* [*Ἰησοῦ*] [*τοῦ*] *Χριστοῦ* bezeichnet. Hier (Mc. 1, 14)³⁵²) wie dort (Rom. 1, 1. 15, 16. 2. Cor. 11, 7. 1. Thess. 2, 2. 8. 9) heißt es aber auch *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ*, indem Gott als sein Urheber gilt; denn es ist nicht menschlicher Art (Gal. 1, 11). Hier (Mc. 1, 15) wie dort (Rom. 1, 16) fordert es *πιστεῦειν*, so daß auch dieser paulinische Hauptbegriff, dessen bergewerkende Kraft Paulus an anderer Stelle mit einem Bilde der Sonderquelle berührt (1. Cor. 13, 2 cf. Mc. 11, 23. Mt. 21, 21), in dieser mit dem *εὐαγγέλιον* verbunden wird, wie denn nach unsern früheren Ausführungen der an Christus haftende, spezifisch christliche Begriff des *πιστεῦειν* ihr (Mc. 1, 15. 9, 23f. 42. 11, 23f. 15, 32. 16, 16. — Mt. [9, 28.] 18, 6. 21, 22. 27, 42) im Unterschiede vom Synopticon (Mc. 5, 36 ||. 11, 31f. || Lc. 22, 67) eigentümlich ist. Und wie es in der Sonderquelle heißt (Mc. 13, 10 cf. 14, 9. Mt. 24, 14 cf. 26, 13. 9, 35): *δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, so spricht Paulus vom *εὐαγγέλιον*, *ὃ κηρύσσω τοῖς ἔθνεσιν* (Gal. 2, 2 cf. Rom. 15, 18. 16, 26). Und wenn Paulus vom *εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθὲν ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* spricht (Col. 1, 23), so hören wir die Botschaft Christi heraus (Mc. 16, 15 *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*). Steht auch die Zugehörigkeit von Mc. 16, 14—16 zum Marcusschluß nach der Sonderquelle nicht ganz fest, so entsprechen die Verse doch dem universalen Schluß des Matthäusevangeliums, der wegen des galiläischen Schauplatzes zur Sonderquelle gehört. Ja, wenn man annähme, daß Matthäus den marcanischen Kernspruch (Mc. 16, 15f.) dem Geiste des Evangeliums entsprechend trinitarisch ausgestaltet hat, so könnte sich bei Paulus (Col. 1, 23) der Einklang mit dem ursprünglichen Schlußwort der Sonderquelle finden. In jedem Falle zeigt diese denselben universalen Ausblick für das Evangelium, den die paulinische Verkündigung hat. Schon Jesus überschreitet die tyrische Grenze und deutet den Grundsaß des *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι* an (Mc. 7, 27 cf. Mt. 15,

³⁵²) Reisch, a. O. S. 380 denkt fälschlich an Beeinflussung durch Paulus.

24. 28), der für Paulus maßgebend ist (Rom. 1, 16); schon er prophzeit die Verkündigung des εὐαγγέλιον, das von seinem Tod und Begräbnis handeln wird (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13), in der ganzen Welt (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14), wie die Sonderquelle überliefert. Sie hat sich den universalen Gesichtspunkt Christi zu eigen gemacht, dessen praktische Konsequenzen Paulus zog. Wenn Jesus nach der Sonderquelle predigt: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς (Mc. 1, 15),³⁵³⁾ so wirkt nach Paulus Gott εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Eph. 1, 10 cf. Mt. 28, 18). Und schon Matthäus (28, 19) hat die trinitarische Formel als Taufbekenntnis, ohne Zweifel auf Grund des marcomatthäischen Taufberichtes (Mt. 3, 17), eingeführt, die Paulus, nach seinen Ausführungen zu schließen, als festen Bestandteil der urchristlichen παράδοσις kennt. Denn er ist λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rom. 15, 16 cf. V. 30. 2. Cor. 13, 13. Eph. 1, 3. 4, 4—6).

Das Ergebnis des Vergleichs zwischen der Sonderquelle und Paulus ist demnach ziemlich wichtig. Wir haben gefunden, daß zwischen der beiderseitigen παράδοσις eine innige Verwandtschaft besteht. Unmöglich kann man auf Grund der gesammelten Beobachtungen sagen, daß die mannigfache Berührung zufällig ist, sondern es muß ein ursächliches Verhältnis vorliegen. Daß nun aber die Sonderquelle von Paulus beeinflusst worden sei, ist abzulehnen. Denn zwar könnte man sich einen Einfluß seiner Theologie und Christologie auf einen evangelischen Geschichtsschreiber denken. Indessen die Berührung liegt gerade an solchen Punkten vor, wo Paulus sich ausdrücklich auf Herrnworte seiner παράδοσις beruft (1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 7, 10. 11, 23), sich also selbst von einer παράδοσις abhängig macht, die in der Sonderquelle ihre Analogie hat. Auch wachsen die mit Paulus verwandten Gedanken der Sonderquelle so organisch aus dem Zusammenhang hervor, daß sie nicht von außen hereingetragen sein können, sondern aus der Überlieferung dieses alten Evangeliums selbst stammen müssen. So bleibt nur der Schluß übrig, daß uns in der Sonderquelle dieselbe παράδοσις in schriftlicher Gestalt vorliegt, die Paulus bei seiner Verkündigung ver-

³⁵³⁾ Nach D sogar πεπλήρωται οἱ καιροί (Reisch).

wertet. Wenn wir nun beobachten, daß der Strom dieser παραδόσεις im johanneischen Evangelium ausmündet, so scheint in ihr eine urjohanneische Überlieferung vorzuliegen. Die Verwandtschaft der paulinischen und der johanneischen Theologie ist allbekannt. Ihre Wurzeln liegen aber nicht bei Paulus, auch nicht bei Johannes, sondern in dem εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Θεοῦ, das Marcus seinem Werke einverleibt hat.

4. Charakterzüge.

Die Eigenart unsers Evangeliums läßt sich nicht nur aus seinem quellenmäßigen Zusammenhang und seiner sprachlichen Sonderstellung feststellen. Sondern sie bewährt sich auch in Charakterzügen, die scharf heraustreten und sich vom Synopticon deutlich unterscheiden. Das Synopticon gibt sich wesentlich als Verkündigung. Es gilt, den Glauben an Jesus als den Christus zu wecken, der seine königliche Herrlichkeit im Sterben und Auferstehen empfängt. In Jesu Wirken treten die Heilungen stark hervor, dazu der seelsorgerische Verkehr mit den einzelnen Menschen.³⁵⁴ Auf geschichtlichen Zusammenhang ist wenig geachtet; es fehlt der Fluß der Erzählung, die in fortwährender Entwicklung dem Ziele zustrebt. Auf Grund des Synopticons würde man keine Geschichte Jesu schreiben können. Dagegen zeigt sich in der marcomatthäischen Sonderquelle neben großer Kraft der Anschauung im einzelnen die erzählerische Anlage im ganzen. Wir bekommen wenig Einzelbilder, so daß auch die Heilungen zurücktreten; wo sie begegnen, wird ein theologischer Gedanke aus ihnen entwickelt, wie beim kanaanäischen Weibe oder beim Epileptischen der Glaubensgedanke. Dagegen ist großes Gewicht auf die Gedanken gelegt. Rede und Gegenrede entfalten sich im Kampf mit dem Pharisäismus; in der Rede offenbart sich Christi tiefstes Wesen. So empfangen wir ein Gesamtbild des Wirkens Christi, das sich aus den Einzelzügen klar und deutlich entwickelt. Die Behandlung der Figuren, die Entfaltung des Wirkungskreises, der theologischen Hauptgedanken kommt hier gleichermaßen in Betracht. Unser Evangelium entwirft ein Lebens=

³⁵⁴) cf. G. Kittel, Jesus als Seelsorger 1917.

bild Christi, dem gegenüber dem Synopticon und der Redequelle der Zug eines großen historischen Gemäldes eignet. Dies gilt es in der folgenden Ausführung zu beweisen.

a) Der Aufbau.

Das synoptische Evangelium bestrahlt Jesu Gestalt so stark, daß neben ihr nur wenige Figuren hervortreten. Gewiß ist Johannes der Täufer eine lebendige Figur, die selbst etwas zu sagen hat, in der Handlung mitwirkt. Doch schon Petrus, Jacobus, Johannes, die Lieblingsjünger, sind bis auf Petrus weniger Porträte als Typen, und im ganzen erkennen wir nur Typen und Gruppen; die Jünger, die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Sadduzäer und Herodianer, die Kranken und das Volk. Anders ist es im Sonderevangelium. Freilich steht auch hier Jesus in überragender Größe in der Mitte; doch um ihn bewegt sich ein Kreis lebendiger Menschen, was besonders an den vielen Eigennamen deutlich wird. Da hören wir vom Vater Jesu und seinem Handwerk, wir erfahren die Namen seiner Mutter Maria und seiner Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon und daß er auch Schwestern hatte, die alle in Nazaret wohnten (Mc. 6, 3. Mt. 13, 55 f.). Da sehen wir der Berufung der vier ersten Jünger zu, der Brüderpaare Simon und Andreas, Jacobus und Johannes, Zebedäus sitzt mit seinen Söhnen im Schiff, als Jesus sie ruft (Mc. 1, 16—20), und auch Simons Vater Jos[eph]nan wird genannt (Mt. 16, 17). Wir hören von ihrem Beruf, daß sie Fischer waren, und können uns die Szene ihrer Berufung lebendig ausmalen, viel mehr als bei der synoptischen Auswahl der Zwölf (Mc. 3, 13 ff. [Mt. 10, 2 ff. Lc. 6, 12 ff.]). Dieselben vier Hauptjünger begegnen uns auch zum Schluß wieder als Zuhörer der eschatologischen Ölbergrede Jesu (Mc. 13, 3), während im Synopticon Andreas zurücktritt.³⁵⁵⁾ Eine Gruppe von Jüngerinnen lernen wir unterm Kreuz kennen, Maria Magdalene, Maria, die Mutter Jacobus' des Kleinen und Josephs, sowie Salome, die Mutter der Zebedaiden (Mc. 15, 40. 47. 16, 1. Mt. 27, 56. 61. 28, 1), die schon in Galiläa für Jesu Unterhalt sorgten und zum Passafeste mitgezogen sind. Der Erzähler nimmt Anteil an ihnen; mit Bewußtsein ist augenscheinlich Maria Magdalene stets den andern Frauen

³⁵⁵⁾ Mc. 1, 29 könnte καὶ Ἀνδρέαν gegenüber Mt. 8, 14. Lc. 4, 38 Zusatz sein nach 1, 16—20.

vorangestellt; wir haben in ihr wie bei Johannes die erste Zeugin der Auferstehung zu erkennen. Der „kleine“ Jacobus und sein Bruder werden bekannte Gemeindeglieder gewesen sein, wie im Synopticon Simons von Tyrene Söhne Alexander und Rufus (Mc. 15, 21). Auch Simon der Aussätzige von Bethanien wird namentlich angeführt (Mc. 14, 3. Mt. 26, 6); Lucas hat ihn schwerlich in richtigem Zusammenhang verwertet (Lc. 7, 40 ff.); und auch Kajaphas' Name, den nur Matthäus (26, 3. 5. 7) und Johannes, nicht aber Marcus und Lucas als Hohenpriester nennen,³⁵⁶⁾ mag aus unserer Sonderquelle stammen.

Diese Namen sind nun meist nicht leblos, sondern durch besondere Züge ausgezeichnet. Das gilt sogleich vom Täufer. Wie lebendig steht seine Figur vor unsern Augen, angetan mit Ledergurt um das kamelwollene Haarkleid, wie er sich nährt von Heuschrecken und wildem Honig (Mc. 1, 6. Mt. 3, 4). Wohl tritt seine Predigt gegenüber dem Synopticon und der Redequelle zurück; doch der Bußruf an Herodes Antipas bringt Bewegung in sein Schicksal. Wir erfahren, daß Herodes auch den Gefangenen gern hört (Mc. 6, 20) und in Zweifel gerät, da er ihn als gerechten und heiligen Mann fürchtet. Wir werden auf die Burg geführt, wo Herodias und ihre Tochter unter den Hofleuten am Geburtstage des Fürsten auftreten und ihren Haß gegen den Täufer durch eine frivole Forderung stillen, und wir erfahren, daß der Prophet von seinen Jüngern begraben wird (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.). Und wie stark bewegt Johannes' Schicksalsgestalt auch in unserm Evangelium Jesu Seele, wenn Jesus beim Abstieg vom Berge ihn als Elia, den Vorläufer des Endes, bezeichnet, dessen Los auch für den Menschensohn maßgebend sein wird (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.). Von den Jüngern Jesu sind Petrus und die Zebedaïden durch Rede und Handlung in klares Licht gestellt. Der bekennende und verleugnende Petrus tritt wie im Synopticon so in der Sonderquelle hervor. In Bekenntnis (Mt. 16, 16*. 17—19. 22 ff.) und Verleugnung (Mc. 14, 66—68) kommen Wesenszüge des Mannes zum Ausdruck; und beide Szenen sind Entscheidungsstunden in der Geschichte Jesu, so daß in ihnen sich auch die Haupterzählung innerlich fortbewegt. Das Petrusbekenntnis führt zur Offenbarung Christi über seine Gemeinde, die als neue, unbezwingliche Macht der Synagoge gegenübertritt. Die Bitte der

³⁵⁶⁾ Lc. 3, 2. Act. 4, 6 gilt Hannas als Hohenpriester.

Prokisch, Petrus u. Johannes.

Zebedaiden, nach Matthäus' gewiß richtiger Angabe durch ihre ehrsgeizige Mutter vorgetragen, beleuchtet die Gestalten auch dieses Jüngerpaares.³⁵⁷⁾ Und auch hier stehen wir an einem Markstein der Entwicklung; denn die messianische Hoffnung der Jünger, die infolge der Festreise Jesu nach Jerusalem in höchster Spannung erscheint, wird ersetzt durch das messianische Leidenbild vom Menschensohn, der sein Leben als Lösepreis für viele dahingibt (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Wie das Los des Täufers bestimmend wird für Jesu Abschied vom galiläischen Schauplatz, wie er es zum Anlaß nimmt einer Selbstoffenbarung über sein Leiden (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), so verursachen auch die messianischen Bekenntnisse und Hoffnungen der drei Hauptjünger Offenbarungen Jesu über den Leidenscharakter seines messianischen Wesens und schaffen große historische Momente. Und nicht anders ist es bei der Einführung der Jüngerin von Bethanien in Simons Hause, deren Salbung einem Sterbenden zuteil wird, dessen Evangelium gleichwohl nicht untergeht (Mc. 14, 3 ff. Mt. 26, 6 ff.). So treten die Hauptfiguren überall in inneren Zusammenhang mit der Geschichte Christi.

Und wie der Reichtum an Figuren, so fällt der klare Aufbau der Handlung in unserm Evangelium auf. Während die synoptische Grundschrift einer Mappe mit losen Blättern gleicht, die abgesehen von der Leidensgeschichte verhältnismäßig leicht ihre Stellung wechseln könnten, wie die Freiheit der Komposition bei Matthäus zeigt, ist in der marcomatthäischen Sonderquelle eine strengere Folge der Handlung sichtbar. Schon die häufige Angabe der Schauplätze, auf denen sie sich abspielt, gegenüber dem Synopticon zeigt uns, daß der Erzähler auf eine Entwicklung der Ereignisse Wert legt. Wir werden zuerst an den unteren Jordan geführt, wo Johannes an der Grenze des jüdischen Gebietes eine große Taufwirksamkeit entfaltet (Mc. 1, 5. Mt. 3, 5) und Jesus selbst die Taufe empfängt (Mc. 1, 11. Mt. 3, 17). Auch ist wie im Johannesevangelium angedeutet, daß Jesus eine Zeitlang in der Nähe des Täufers gelebt hat; denn erst nach seiner Gefangennahme soll er den galiläischen Schauplatz gegenüber dem südlichen eingetauscht haben (Mc. 1, 14. Mt. 4, 12). Am See von Gennesaret erfolgt die Berufung der vier ersten Jünger, die

³⁵⁷⁾ Die Meinung, als sei die Mutter statt der Brüder als Bittstellerin willkürliche Änderung des Matthäus, ohne historische Grundlage (cf. Wrede, Messiasgeheimnis S. 158 f.; Meier-Weiß, Mt.⁸ S. 344; Klostermann, Mt. S. 293 u. a.) ist unnatürlich.

dem Herrn aber schon vorher bekannt zu sein scheinen (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.). Und an demselben See, am Ufer, beginnt Jesus seine Predigt in Gleichnissen vom Gottesreiche (Mc. 4, 1 f. 26—34), in denen sich die Saatzeit des Evangeliums wunderschön widerspiegelt, ohne daß schon die schmerzlichen Erfahrungen des vierfachen Ackers hervortreten. Dann erweitert sich der Wirkungskreis auf Nazaret, die Heimatstadt, mit ihrer schroffen Ablehnung und auf die umliegenden Dörfer (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.). Das Drama kommt in vollen Gang mit der Hinrichtung des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.); denn nun begibt sich Jesus außer Landes ins Gebiet des Philippus, wo die Speisung der Viertausend stattfindet (Mc. 8, 1—10 cf. V. 14—21. Mt. 15, 32—39 cf. 16, 5—12), die bei der Verschmelzung unsers Evangeliums mit dem Synopticon durch die Speisung der Fünftausend von ihrer ursprünglichen Stelle verdrängt worden ist. Nach der Rückkehr in die Gegend von [Dal]Manutha (Mc. 8, 10) oder Magadan (Mt. 15, 39), d. h. in die Gennesarebene (Mc. 6, 53—56. Mt. 14, 34—36) hören wir zusammenfassend von einer großen Heilandswirksamkeit in dieser Gegend, die den Aufenthalt am See vorläufig abschließt, verbildlicht in Rembrandts Tausendsgüldenblatt.

Der Zusammenstoß mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.) bedeutet die Peripetie des Dramas, mit der eine neue Entwicklung beginnt. Er ist wohl in Kapernaum, nicht mehr in der Gennesarebene erfolgt (cf. Joh. 6, 17. 25. 59), wenngleich eine neue Ortsangabe fehlt. Wie im Johannes-evangelium nach dem Speisungswunder am galiläischen See (Joh. 6), das um Ostern fällt (6, 4), am folgenden Laubhüttenfeste in Jerusalem Jesus mit den Juden zusammenprallt (Joh. [5.] 7. 8), womit auch hier der Höhepunkt des Kampfes erreicht ist, so geschieht es in unsrer Quelle, wo die Gegner gleichfalls aus Jerusalem stammen, nur daß der Schauplatz Galiläa ist. Wichtig steht hier wie dort die Gesetzesfrage im Mittelpunkt. Hier knüpft sie an das jüdische Ritualgesetz über das Händewaschen an (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), dort bildet die Sabbathheilung des Gichtbrüchigen den Ausgangspunkt (Joh. 7, 22 f.). Hier steht der wahre Mose (Mc. 7, 10) gegenüber dem falschen Mosaismus, die *ἐντολή τοῦ θεοῦ* gegenüber der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Mc. 7, 8. 13. Mt. 15, 3. 6); dort gleichfalls das echte Gesetz Moses (Joh. 7, 19) gegenüber dem falschen Sabbathritual (7, 23). In beiden Fällen kommt es auf den Geist des

Gesetzes gegenüber der in Buchstaben verknöcherten Überlieferung an; in beiden Fällen übertreten die Juden das Gesetz Moses. Das Thema Gesetz und Evangelium tritt auf, das Christentum löst sich vom Judentum, ein mächtiger Ausblick von größtem Gesichtskreis. Und wie Johannes den Juden die Vermutung in den Mund legt, daß Jesus in die griechische Diaspora gehen und die Griechen lehren will (7, 35), so geht nach der marcomatthäischen Sonderquelle Jesus nach dem Zusammenstoß mit den jerusalemischen Juden wirklich außer Landes in hellenistisches Gebiet (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.). Der Davidsohn (Mt. 15, 22), von den jüdischen Gesetzeslehrern bekämpft, findet Glauben (Mt. 15, 28) bei der Kanaanäerin in tyrischem Gebiete; das Evangelium springt auf heidnisches Gebiet über. Daß diese Gegenüberstellung von Judentum und Heidentum in unserm Evangelium nicht Zufall, sondern Absicht ist, zeigt der Abschluß der Nordreise. Denn wie sie durch tyrisch-sidonisches Gebiet geführt hat, wo Jesus bei einer Syrerin Glauben fand wie Elia bei der Witwe in Sarpeth, so endet sie in der hellenistischen Dekapolis (Mc. 7, 31), wo Marcus eine Heilandstat am Taubstummen berichtet, während Matthäus dies Beispiel schon früher zur Beleuchtung der messianischen Wirksamkeit verwertet zu haben scheint (Mt. 9, 32—34), die Jesus dem Täufer gegenüber betont (11, 5). Dafür berichtet Matthäus, gewiß unter demselben messianischen Gesichtspunkte, zusammenfassend von Heilungen an Lahmen, Blinden, Tauben, Krummen eben in der Dekapolis, so daß die Heiden den Gott Israels preisen (15, 29—31).

Tritt so das Evangelium in Gegensatz zum pharisäischen Judentum, in Zusammenhang mit dem empfänglichen Heidentum, so waltet der messianische Gesichtspunkt, den Matthäus schon bei der Nordreise betont (15, 22. 31), in der folgenden Erzählung vor. Die Szenen im Umkreis von Cäsarea Philippi (Mt. 16, 13 ff. c. 17. Mc. 8, 27—9, 29) können zwar wie literarisch, so geschichtlich einer zweiten Nordreise angehören, die Jesus vom Ostufer des galiläischen Sees, etwa von Bethsaida aus, nach den Jordanquellen machte. Doch wahrscheinlicher ist, daß sie geschichtlich als Glieder der marcomatthäischen Nordreise zu denken sind, die nur literarisch zum Zweck der Verbindung mit dem altsynoptischen Parallelbestand ihrem ursprünglichen Zusammenhang entnommen wurden. Das Petrusbekenntnis vollzieht die bedeutsame Gleichung, daß der Menschensohn (Mt. 16, 13) der Gottessohn ist (16, 16). Diese Erkenntnis bezeichnet

Jesus als göttliche Offenbarung (16, 17—19); sie wird in der Erklärung den drei Hauptjüngern vor Augen geführt (17, 2^a. 6f.). Doch wird das Messiasbild der Jünger korrigiert durch die Leidensweisagung (Mc. 8, 32f. 9, 9ff. Mt. 16, 22f. 17, 9ff.). Der Menschensohn ist freilich der Messias, dem Elia vorausgeht; doch wie Elia in Johannes das Martyrium erlitt, so wird der Menschensohn im Leiden vollendet. Dieser Leidensgedanke offenbart sich in herrlichster Gestalt gegenüber der messianischen Hoffnung der Zebedaïden, die im Angesichte des Osterzuges Jesu hervorbricht (Mc. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28). Die Rückkehr nach Kapernaum von der Nordreise (Mc. 9, 33^a. Mt. 17, 24) leitet die marcomatthäischen Sprüche Jesu über das Wesen der Kirche (Mt. 18, 17 cf. 16, 18 ἐκκλησία) als der christlichen Gemeinschaft ein (Mc. 9, 41—50. Mt. 10, 40—42. 18, 6—9. 15—20), die wie ein Vermächtnis des Herrn an seine Jünger klingen (Mt. 18, 20). Die Gegenwart des Herrn im Kreise zweier oder dreier, die in seinem Namen versammelt sind, weist in eine messianische Gemeinschaft von überirdischer, unsichtbarer Form hinein. Die messianische Hoffnung, in den Herzen der Jünger brennend, empfängt so in Jesu Munde ihre höchste Vergeistigung. So ist der Hintergrund zubereitet, auf dem sich die Leidensgeschichte erhebt.

Die Leidensgeschichte führt den messianischen Gedanken über die nationale Grundlage zur vollen Idee der metaphysischen Gottessohnschaft empor. Wenn Matthäus allein gegenüber Marcus (11, 9) und Johannes (12, 13) das Ὁσωννά durch τῷ υἱῷ Δαυὶδ ergänzt (21, 9 cf. V. 15), so hat er seine Quelle mindestens richtig gedeutet; denn auf der Davidsohnschaft ruhte im Volksbewußtsein die messianische Würde. Das judenchristliche Matthäusevangelium hat also ein Recht, diesen Begriff des Davidsohnes auch sonst in den Mittelpunkt zu rücken (1, 1. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30f. ||. 22, 42 ||). Auch Johannes deutet den Hosannaruf auf den βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ (12, 13); und Matthäus (21, 5) wie Johannes (12, 15) heben die Erfüllung der sacharjanischen Weissagung vom Friedenskönig hervor, der auf dem altmessianischen Reittier des Friedens einherzieht (Sach. 9, 10 cf. Gen. 49, 11). In der marcomatthäischen Apokalypse wird die Idee des Davidsohnes durch die des Menschensohnes (Mt. 24, 30^a) und des Gottessohnes (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36) ergänzt. So entwickelt sich der apokalyptische Christusbegriff (Mc. 13, 21. Mt. 24, 23), der zugleich den Begriff des Propheten in sich mit aufnimmt (Mc. 13, 23. Mt. 24, 25 cf. Mc. 6, 4. Mt. 13, 5f.

21, 11), da ihm die Pseudochristi und Pseudopropheten gegenüberstehen. So ist durch Jesu prophetisches Handeln und Reden das Verständnis seines im Sterben vollendeten Erlösungswerkes vorbereitet. Nachdem Jesus als Davidsohn in Jerusalem eingezogen ist, womit die messianische Frage gestellt ist, und den Ersatz des sichtbaren Tempels durch einen unsichtbaren, den er selbst aufrichten will, angedeutet hat (Mc. 14, 58. Mt. 26, 61), wird er zwei Tage vor dem Passafest im Hause Simons von Bethanien durch Maria gesalbt (Mc. 14, 1. 3 ff. Mt. 26, 2. 6 ff.). Diese Handlung wird als Königsalbung zu verstehen sein, da kostbarste Narde auf sein Haupt ausgegossen wird. Er erkennt auch ihren messianischen Charakter an, deutet ihn aber auf sein Begräbnis; denn eben im Tode vollendet sich seine messianische Würde. Die Verkündigung des Evangeliums (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13) schließt den Bericht von seinem Leiden und Sterben ein. Dieser Gedanke empfängt seine volle Auswirkung in der Einsetzung des Abendmahls in Jerusalem. Nach der Vorhersage des Verrats durch einen, der mit ihm in die Schlüssel getaucht hat (Mc. 14, 20. Mt. 26, 23 cf. Joh. 13, 26), gibt er den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut zu essen (Mc. 14, 22—24. Mt. 26, 26—28), worauf er zum Ölberge aufbricht, wo nach dem Gebete in Gethsemane die Gefangennahme erfolgt. Wie bei Johannes muß das Abendmahl am Abend vor Passa gefeiert worden sein. Denn einmal wird es in der marcomatthäischen Quelle nie als Passamahl bezeichnet, wodurch sie sich scharf vom Synopticon unterscheidet (cf. Mc. 14, 12—16. Mt. 26, 17—19. Lc. 22, 7—17). Ferner aber hat das Synedrium beschlossen, Jesus nicht am Feste hinzurichten (Mc. 14, 2. Mt. 26, 5), um keinen Aufruhr zu erregen. Diesen Beschluß durchzuführen, lag keine Hinderung vor. Denn entweder konnte man Jesus noch vor dem Feste kreuzigen, wie es wirklich geschah, oder nach dem Feste, falls man seiner vorher nicht habhaft geworden wäre. Am ersten Festtag selbst ihn zu töten, war rituell kaum denkbar, so daß die marcomatthäische und johanneische Darstellung alle äußere und innere Wahrscheinlichkeit für sich hat. So ist Jesus selbst das Passalamme, das für die Christen am folgenden Tage stirbt, an dessen Abend die Juden ihre Passafeier begehen. Diese Meinung unseres Evangeliums wird auch von Johannes vertreten, der den Gekreuzigten ausdrücklich als Passalamme betrachtet, dem kein Glied zerbrochen werden darf (Joh. 19, 36). Und ebenso bezeichnet Paulus in demselben 1. Korinther-

briefe, in dem er die Einsetzungsworte im engen Anschluß an den marcomatthäischen Wortlaut zitiert (1. Cor. 11, 23 ff.), Christus als Passalamme der Christen (1. Cor. 5, 7). „Die Nacht, in der er verraten ward (1. Cor. 11, 23),“ ist also offenbar nicht die Passanacht gewesen, wie sie sonst gewiß bezeichnet worden wäre.

Auf das Abendmahl und die Gethsemaneszene folgt der nächtliche Prozeß vor dem Synedrium (Mc. 14, 55—61. Mt. 26, 59—63^a). Er hat den Charakter eines Verhörs ohne Urteilspruch; vielmehr werden die Zeugenaussagen verglichen. Hervorgehoben wird das Wort vom Abbruch und Aufbau des Tempels (Mc. 14, 58. Mt. 26, 61). Da das Zeugnis als ungenau und irreführend bezeichnet wird, so besteht die Möglichkeit, die johanneische Version (Joh. 2, 19) als ursprünglichen Wortlaut der Weissagung festzuhalten. Dagegen ist die Christusfrage, die das Todesurteil hervorruft, erst am folgenden Morgen gestellt worden, wie Lucas nach dem Synopticon ausdrücklich angibt (Lc. 22, 66). Diese zweite Verhandlung, die uns im Berichte des Synopticons erhalten ist (Mc. 14, 62—65. Mt. 26, 63^b—68. Lc. 22, 66—71), wird von unsrer Quelle nur kurz berichtet (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.), vielleicht weil sie zugunsten des Synopticons gekürzt wurde. Doch ist auch in ihr vorausgesetzt, daß die Christusfrage die Entscheidung brachte; denn sowohl Pilatus (Mc. 15, 6—10. Mt. 27, 15—19) wie die Soldaten (Mc. 15, 16—20. Mt. 27, 27—31) wie die Hohenpriester (Mc. 15, 32. Mt. 27, 42) behandeln Jesus spöttisch als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων oder, in jüdischem Munde, als βασιλεὺς Ἰσραήλ. Also ist klar, daß, wie im Synopticon, so auch in der Sonderquelle die Christusfrage den Ausschlag für das Urteil gegeben hat. Mit ihr konnte Pilatus für die Bestätigung gewonnen werden, wie Johannes ausdrücklich hervorhebt (Joh. 18, 33. 19, 12), wozu er sonst schwerlich bereit gewesen wäre. Freilich nach jüdischem Recht hätte die Gleichung, daß Jesus der Christus sei, nicht ohne weiteres als Todesgrund genügt;³⁵⁸) denn als etwa beim Täufer die

³⁵⁸) Das erkennt auch Wellhausen, Mc. S. 132, an. Er verkennt aber, daß Messias und Sohn Gottes nicht identisch sind, so daß der Gottessohn ein übermessianisches, überirdisches Verhältnis zu Gott bedeutete. Darum sieht er zwar für Pilatus das Messiasbekenntnis als Todesgrund an, für die jüdische Behörde aber die Äußerung Jesu über die Zerstörung des Tempels. In Wirklichkeit gehört aber nach Marcomatthäus die Beschuldigung über diesen Punkt zum nächtlichen Vorverhör, während das Haupturteil frühmorgens erfolgt (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1*). Dies aber wird auch hier, nach dem Synopticon zu

Christusfrage entstand (Ec. 3, 15. Joh. 1, 19 ff.), dachte kein Mensch an einen peinlichen Prozeß. Vielmehr konnte das Christusbekenntnis Jesu vom Synedrium nur dann als Todesgrund verwandt werden, wenn darin eine Gotteslästerung enthalten zu sein schien. Das war nur möglich, wenn der Christusbegriff mit dem des Gottesohnes im metaphysischen Sinne gleichgesetzt wurde, was in der synoptischen Frage des Hohenpriesters die Meinung ist (Mc. 14, 61. Mt. 26, 63^b cf. Joh. 19, 7) und von Jesus durch die Weissagung von der Zukunft seiner als des Menschenohnes bestätigt wird (Mc. 14, 62. Mt. 26, 64. Ec. 22, 69). Wie im Synopticon, so in der Sonderquelle und bei Johannes steht die Kreuzigung unter messianischem Gesichtspunkte, nur daß die Christusfrage den nationalen Sinn überbietet, indem sie nach der Auffassung des Hohenpriesters wie auch Jesu selber eine metaphysische Bedeutung hat.

Die messianische Auffassung des Todesleidens empfängt schließlich durch Jesu eigene Worte ihr Siegel in den Sprüchen, die auf die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa ausblicken und unsrer Sonderquelle eigentümlich sind (Mc. 14, 26—28. 16, 7. Mt. 26, 30—32. 28, 7*. 10. 16—20). Der galiläische Ausblick schließt sie zu einem Ganzen zusammen, das auch inhaltlich vorhanden ist. Der gute Hirte aus Deuteriosacharja (Sach. 13, 7—9) ist der gute König von Israel, der getötet wird, aber aus dem Tode wieder aufersteht, so daß er mit David und wie David mit dem Gottesengel verglichen wird (Sach. 12, 8), den sie, nachdem man ihn erstochen hat, in neuer Gestalt erblicken sollen (Sach. 12, 10 cf. Joh. 19, 37).³⁵⁹) Die Erscheinung des auferstandenen Christus ist die Erfüllung dieser Weissagung. Sie kulminiert in der Erscheinung vor den Elfen auf dem Berge in Galiläa, wohin er sie beschieden hat, am ehesten bei Kapernaum (Mt. 28, 16 ff.), in der sich die volle Göttlichkeit des Herrn offenbart. Die Vollgewalt im Himmel und auf Erden ist ihm übergeben worden (28, 18 cf. 16, 17 ff. 18, 18), so daß die Völkerwelt unter seine Herrschaft fällt, wie beim danielischen Menschen-

schließen, wo der Tempelspruch keine Rolle spielt, auf Grund des Christusbekenntnisses erfolgt sein, nur daß die synthetische Gleichung Christus = Menschensohn = Gottessohn benutzt wurde.

³⁵⁹) Prokiß, Kleine prophetische Schriften II S. 113 f. — Schon Sach. 12, 8 ist הנכשל nicht kollektiv, sondern individuell als der zu Fall gebrachte gute Hirte (13, 7—9) zu verstehen. Für D. 8 רבית דריר ist mit Hauptleiter רבן דריר zu lesen.

sohn, der in ihm Person geworden ist (Dan. 7, 13f.). Diesem Machtgebiete entspricht das weltumspannende Ziel seiner Herrschaft, das durch die Mission der Jünger unter allen Heiden erreicht werden soll. Der erstandene Christus überwindet und umspannt Raum und Zeit. Wie er unter zwei und drei Jüngern, die in seinem Namen versammelt sind, gegenwärtig ist (Mt. 18, 20), so ist er bei seinen Jüngern überall bis ans Ende der Weltperiode (28, 20). Sein Name ist mit dem des Vaters und des Geistes zu einer dreifaltigen Einheit Gottes zusammengeschlossen. Der Davidsohn der Verheißung, der Menschensohn des Evangeliums ist der Gottessohn im absoluten Sinne (28, 19), im Namen des dreieinigen Gottes ist die Taufgemeinschaft des Christentums gegründet.

b) Das Christusbild.

Wie im Synopticon, so ist auch in der Sonderquelle die Taufe Jesu von entscheidender Bedeutung. Wir haben angenommen, daß die lucanische Lesart des Gotteswortes: *υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (Lc. 3, 22 D itt = ψ. 2, 7) nicht aus der Spruchsammlung stammt, wie Harnack annimmt, sondern altsynoptisch ist, bei Marcus und Matthäus aber vom Texte der Sonderquelle verdrängt wurde: *σὺ εἶ [οὗτός ἐστιν] ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ [ἐν ᾧ] ἐδόξασα* (Mc. 1, 11. Mt. 3, 17), während der synoptische Text dieses Wortes in der Verklärungsgeschichte erhalten ist. Die Gottessohnschaft Jesu Christi ist also bei der Taufe in beiden Marcusquellen betont worden. Doch während nach dem Psalmwort des Synopticons Christus durch die Salbung mit Gottes Geist zum Gottessohne wird (cf. Luc. 3, 22), läßt die Sonderquelle den Wesenskern der Gottessohnschaft offen; aus späteren Angaben geht hervor, daß sie als ein absolutes, metaphysisches Verhältnis gedacht ist (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36). Nicht als Vater des Messias Jesus ist danach Gott gefaßt, sondern als Vater schlechthin; Jesus wird nicht erst durch die Geistesalbung Gottes Sohn, sondern er ist es schlechweg. Die Gottwohlgefälligkeit erinnert an den Gottesknecht Deuteroseias (Jes. 42, 1), dessen Werk in der Hingabe seines Lebens sich vollendet. Das Lamm Gottes bei Johannes (Joh. 1, 29. 36) drückt diesen Opfergedanken vollkommen aus. Der Unterschied vom Synopticon wird in unsrer Quelle auch beim Petrusbekenntnis deutlich. Synoptisch ist hier der Satz: *σὺ εἶ ὁ Χριστός* (Mc. 8, 29. Mt. 16, 16^{ba} cf. Lc. 9, 20), so daß der Ton auf Jesus als dem gesalbten Könige

Israels liegt. Dagegen schimmert bei Matthäus, der nach unsrer Ausführung die Sonderquelle mit dem Synopticon verschmolzen hat, eine andre Gleichung durch, nämlich daß der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (16, 13) der *υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος* sei (16, 16^b), der in Jesus vor Augen der Jünger steht. Im Synopticon ist entscheidend, daß Jesus, den die Jünger auf Grund der Johannesbotschaft ja von Anfang an als kommenden Messias genommen haben müssen (Mc. 1, 7 f. Mt. 3, 12. Lc. 3, 16 cf. Mt. 11, 3. Lc. 7, 20), von Petrus auf Grund eigener Erfahrung als solcher erkannt wird, mit dem auf Grund der Taufbotschaft (Lc. 3, 22 Ditt) der Gottessohn identisch ist. Dagegen scheint die Sonderquelle den Messiasbegriff in der Gleichung Menschensohn = Gottessohn außer acht zu lassen (Mt. 16, 16^b). Am Menschensohn gemessen, bekommt der Begriff des Gottessohnes einen überirdischen Inhalt, was von Johannes durch *ἅγιος τοῦ Θεοῦ* (Joh. 6, 69) ausgedrückt wird; denn *ὁ ἅγιος* ist kein Prädikat des Messias, sondern Gottes. Nicht David, sondern der Vater im Himmel ist Jesu Vater (Mt. 16, 17). Nicht menschlicher Natur, sondern überirdischer Offenbarung entspringt das Petrusbekenntnis (16, 17); als *ἀποκάλυψις* sind himmlische Zusammenhänge darin erschlossen. Sicherlich entspricht der Großartigkeit der Szene, in der ja der Gipfelpunkt des ganzen Evangeliums liegt, diese Erkenntnis eines himmlischen Wunders in Jesus besser als die schlichte synoptische Fassung, daß er der *χριστὸς τοῦ Θεοῦ*, der *מָשִׁיחַ בֶּן-דָּוִד* sei, worunter auch ein irdischer König verstanden werden konnte. Sicher auch entspricht die matthäische Sonderfassung, daß die Leute in Johannes, Elias, einem Propheten den so rätselhaft von Jesu erwähnten Menschensohn vermuten, der Logik des Zusammenhangs mindestens ebenso so gut als die synoptische Meinung, daß Jesus für Johannes, Elias oder einen alten Propheten gehalten wird. Ganz klar ist der himmlische Charakter des Gottessohnes nach unserm Evangelium in der schon berührten Stelle aus der Apokalypse Jesu (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36). Denn wenn hier der Sohn zwischen dem Vater und den Engeln steht, also überirdischen Wesen, so muß sein eignes Wesen gleichfalls überirdisch sein. Er ist den Engeln sogar übergeordnet an Wissen; nur freilich das Geheimnis des jüngsten Tages ist auch ihm verborgen; nur der Vater allein kennt es. Allerdings vollzieht die Apokalypse auch nach der Sonderquelle eine Gleichung zwischen diesem Gottessohn und dem Christus (Mc. 13, 21 f. Mt. 24, 23 f.); denn unmöglich können hier zwei ver-

schiedene Personen gemeint sein. Doch liegt in diesem Falle auch der Christusbegriff in himmlischer Sphäre. Und nicht so ist es, daß der Begriff des Gottessohnes aus dem Christusbegriff herauswächst wie im Synopticon (Lc. 3, 22 Ditt), sondern er steht ganz unabhängig daneben. Am großartigsten ist die Gottessohnschaft im Taufbefehl des Auferstandenen aufgefaßt, den wir unsrer Quelle zugeschrieben haben (Mt. 28, 18 ff.), da er den Abschluß der Weissagung von der Erscheinung in Galiläa bringt. Wie bei Jesu eigner Taufe Vater, Sohn und Geist mehr oder minder ausgesprochen zur Wirkung gelangen (Mc. 1, 10f. Mt. 3, 16f.), so sind Vater, Sohn und Geist im absoluten Sinne der Inbegriff Gottes im Christentum, das als Taufgemeinschaft begründet wird. Es besteht also unverkennbar ein theologischer Zusammenhang zwischen Jesu Taufe und Jesu Christi Taufbefehl. Dort bahnt sich Gottes Offenbarung im Gottessohne an, hier im Auferstandenen ist sie vollendet und umfaßt die gesamte Völkerwelt. Um so wahrscheinlicher ist es, daß wir im Taufbefehl ein urchristliches Stück und keinen Nachtrieb haben, da die Motive zur trinitarischen Gottesoffenbarung alle in der Vision und Audition des Täufers bei Jesu Taufe enthalten sind, vermutlich nach derselben Quelle berichtet. Gott erschließt sich der Welt als dreipersonlicher Gott; im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes liegt die Offenbarung des Gottesnamens, dessen Wesen dreipersonlich ist. Als dreipersonlicher Gott aber ist er nur im Umkreis der christlichen Taufgemeinschaft offenbart, die sich auf die Völkerwelt erweitern soll. Christi Gestalt ist hier allen irdischen Zusammenhängen entrückt und gänzlich in die Gottheit hineingestellt, womit sich der Gedanke des Gottessohnes vollendet, der seit Jesu Taufe der Hauptgedanke unsers Evangeliums ist (cf. Mc. 1, 1), das von Matthäus als Hauptgerüst seines theologischen Entwurfes aufgenommen wurde. Großartiger endet kein Evangelium als das nach Matthäus.

Ist nach unsrer Quelle der Begriff des Christus kein vollgültiger Ausdruck für den des Gottessohnes, dem alle nationalen und irdischen Schranken genommen werden, so besteht dagegen ein inniges Verhältnis zwischen Gottessohn und Menschensohn.³⁶⁰⁾ Wie das Syn-

³⁶⁰⁾ Liezmann, Der Menschensohn, und Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 187 ff. Mc. S. 66 ff., Einleitung S. 39 ff., haben den Gebrauch des Wortes *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Munde Jesu bezweifelt; ebenso Bouisset, *Knrios Christos* S. 5 ff., der sonderbarerweise den aramäischen Begriff in Antiochia gebräuchlich

opticon den Begriff des Menschensohnes in voller Klarheit herausarbeitet, nur daß die Verflechtung mit andern Quellen die ursprüngliche Klarheit etwas verdunkelt hat, so spielt er auch in der Sonderquelle eine Rolle, die der synoptischen durchaus entspricht, wenn sie auch nicht ganz so plastisch hervortritt. Zum ersten Male begegnet uns hier der Menschensohn beim Petrusbekenntnis, indem Jesus fragt, wen denn die Leute im Menschensohn sehen (Mt. 16, 13). Die Frage setzt, wenn wir die Quelle isolieren, nicht voraus, daß Jesus als der Menschensohn längst bekannt ist, sondern daß Jesus vorher vom Menschensohn in dritter Person öfter geheimnisvoll geredet hat, bis er sie nun nach diesem Geheimnis fragt. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Jesus diese Frage wirklich so gestellt hat; denn die Gleichung, daß er selbst der Menschensohn sei, war auch nach den synoptischen Beispielen, die wir vom Menschensohn haben (Mc. 2, 10 ||. 2, 28 ||), nichts, was sich ohne weiteres von selbst verstand. Indem Petrus den Menschensohn in ihm selbst erkennt, vollzieht er ein neues synthetisches Urteil. Entscheidend ist aber nach Matthäus, daß er im Menschensohn den Gottessohn erkennt. Das ist die hohe Offenbarung, die von Gott selbst stammt, nicht aus Fleisch und Blut. Der Menschensohn ist der Gottessohn; diese alt-synoptische Gleichung, von der wir früher sprachen, findet sich hier wieder.³⁶¹⁾ Dieselbe Vorstellung begegnet uns in der Verklärungsgeschichte. Jesus erscheint hier von Mose und Elia umgeben in himmlischer Glorie. Es scheint sich in der Sonderquelle nur um ein Gesicht, nicht um eine Gottesstimme, die Jesus als den geliebten Gottessohn verkündet, zu handeln. Daß er dennoch als Gottessohn im überirdischen Sinne aufgefaßt ist, zeigt die Metamorphose mit der ganzen himmlischen Szenerie. Er, der unter den Jüngern wandelt, trägt zugleich noch eine andere Gestalt in sich, *ἐν μορφῇ θεοῦ ἀπαρόχων* (Phil. 2, 6), die in der Verklärung hervorstrahlt, Himmlisches und Irdisches ist in ihm verbunden. Wellhausen³⁶²⁾

werden läßt. Doch die Konstruktion, auf der diese Behauptung ruht, ist zu künstlich, als daß sie standhalten könnte. Der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist kein mißverstandenes kollektives *בְּרֵאשִׁית*, sondern wohl ein individuelles, bedeutungsvolles *בְּרֵאשִׁית דְּאִנְשֵׁי*. Zum Begriff cf. Dalman, Worte Jesu I S. 191 ff.; Siebig, Der Menschensohn; Seine, Theologie³ S. 72 ff.

³⁶¹⁾ s. S. 103 ff.

³⁶²⁾ Wellhausen, Mc.¹ S. 77.

möchte in der Verklärung unter Vergleich mit Mt. 28, 16, wo Jesus den Elfen auf dem Berge erscheint, einen Auferstehungsbericht sehen „und vielleicht den ältesten im Evangelium“, in der Auferstehung werde Jesus nach Rom. 1, 4 zum Sohne Gottes erklärt. Ist auch diese Meinung abzulehnen, da mit der Verklärung vielmehr der Ausblick in Jesu Leidenszeit zusammenhängt (Mc. 9, 9—13. Mt. 17, 9 ff.), wobei jede Spur einer nachträglichen Umarbeitung fehlt, so bildet doch die Verklärung ein Vorspiel der Verherrlichung, die mit der Auferstehung eintritt, und die Gottessohnschaft als etwas Überirdisches ist darin vorausgesetzt. Dem Gottessohn entspricht im folgenden Gespräch beim Abstieg in der Sonderquelle wiederum der Menschensohn und sein Schicksal, der von den Toten auferstehen wird (Mc. 9, 9. Mt. 17, 9). Diese Beziehung des Menschensohnes zur Totenauferstehung ist von großer Bedeutung (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.). Jesus gibt die Auferstehung des Menschensohnes als Zeitpunkt an, bis zu dem die Jünger von der Verklärung schweigen sollen. Da er selbst von den Jüngern als der Menschensohn erkannt ist (cf. Mt. 16, 13), so redet er hier von seiner eigenen Auferstehung. Die Jünger aber denken an die allgemeine Totenauferstehung am jüngsten Tage, da erst Elia wiederkommen müsse (Mal. 3, 23). Was kann diese Totenauferstehung sagen wollen (Mc. 9, 10)? Wie soll sich der Menschensohn zu ihr verhalten, wenn sie nach der Auferstehung das Geheimnis der Verklärung verkündigen dürfen? Daß Jesu Auferstehung von der allgemeinen Totenauferstehung unterschieden ist, daß sein Elia in Johannes schon gekommen ist, dies Geheimnis bekommen sie hier nur dunkel zu ahnen. Sicherlich ist diese Darstellung der ältesten Weissagung von Jesu Auferstehung hier ursprünglicher als die dreifache im Synopticon (Mc. 8, 31 ||. 9, 30 f. ||. 10, 33 f. ||), die entsprechend dem ältesten Glaubensbekenntnis der Christenheit wohl schon liturgisch ausgestaltet ist. Das dunkle Verhältnis des Menschensohnes zur Auferstehung setzt nun in jedem Fall seinen Tod voraus. Von diesem Tode spricht Jesus an späterer Stelle unsers Evangeliums gegenüber den Zebedaiden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Die Zebedaiden erwarten vom Osterzuge Jesu die Offenbarung seiner Reichsherrlichkeit; er aber verweist sie auf seinen Leidenskely. Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als *λύτρον ἀντι πολλῶν* hinzugeben. Hier ist der stellvertretende Opfertod mit aller Klarheit

ausgesprochen; von Unechtheit des Wortes³⁶³⁾ kann keine Rede sein. Das Leben des Menschensohns vollendet sich also wie das des deuterofesaianischen Gottesknechts im Sühntode; die Auferstehung des Menschensohns von den Toten tritt damit in neues Licht. Denn auch hier besteht eine Gleichung mit dem Gottesknechte, der im Sühnopfertode (אשם) zu neuem Leben ersteht als der Geistgesalbte, der seinem Volke die Erlösung bringt (Jes. 61, 1).³⁶⁴⁾ Und wie der Gottesknecht עם ברית und ארר גרים genannt wird (Jes. 42, 6), so fern sich in ihm der Gottesbund mit dem Volke vermittelt und von ihm als dem Weltpropheten (49, 1 ff.) das Licht in die Heidenwelt ausstrahlt, so vermittelt sich in Jesu Blut die διαθήκη zwischen Gott und Volk (Mc. 14, 24. Mt. 26, 28)³⁶⁵⁾ und in seinem Taufbefehl

³⁶³⁾ So schon Baur, Theologie S. 100. Wellhausen, Mc.¹ S. 91, schließt den echten Spruch mit διακονῆσαι, indem er den Sühnopfertod hinter dem Bedienen als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erklärt. Indessen ist vielmehr der Messiasgedanke der Hauptgedanke der Erzählung; das Messiasbild wird aber durch den Leidensgedanken korrigiert. Der Kelch Christi — Marcus hat gegenüber Matthäus die Taufe wahrscheinlich von sich aus hinzugetragen — ist der Todeskelch; in diesem Kelche schenkt das Abendmahl die κοινωνία τοῦ αἵματος Χριστοῦ (1. Cor. 10, 16); im Abendmahl wird des Herrn Tod verkündet (1. Cor. 11, 26). Das ist wohl der letzte Sinn der Weisagung an die Zebaiden, so daß es verkehrt ist, ihren gemeinschaftlichen Märtyrertod aus dem Spruch zu konstruieren, wie Wellhausen, E. Schwarz und J. Weiß tun. Ganz ungenügend ist die Ausführung von J. Weiß, Die drei älteren Evangelien³ S. 174 f. Er behauptet, die Vorstellung vom Lösegeld sei sonst in der Predigt Jesu nicht vorhanden, wo doch die marcomatthäischen Abendmahlsworte vom Bundesblut und die Notwendigkeit des Todes Christi (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.) erst durch den Begriff des Lösegeldes ihren Sinn empfangen. War der Gottesknecht Deuterofesaia bewußtes Vorbild für Jesus, was nicht zweifelhaft sein kann, so war es auch sein Tod. J. Weiß selbst gesteht, daß auch die Maccabäerbücher den Gedanken des stellvertretenden Todes kennen (4. Macc. 6, 28 cf. 1, 11. 17, 20—22. 2. Macc. 7, 37 f.). Lucas (22, 24 ff.) schöpft aus einer andern Quelle; die marcomatthäische Auffassung kennt er nicht.

³⁶⁴⁾ Daß Jes. 61, 1—3 zu den Ebedjahresliedern gehört, wird heute meist erkannt, ist aber ganz sicher, da der geistgesalbte Erlöser einzig im Gottesknechte enthalten ist (cf. 42, 1 ff.).

³⁶⁵⁾ Der Gottesknecht, in dem sich die עם ברית, das Bundesverhältnis zwischen Gott und Volk verkörpert, besiegelt dies Bundesverhältnis durch sein Blut. Das αἷμα τῆς διαθήκης hat erlösende Wirkung wie bei Deuterofacharja (Sach. 9, 11 ἐν αἵματι διαθήκης [σου om LXX A Q] ἐξαπέντειλας δεσμίδους σου). Der Erlösungsgedanke führt eher auf das Bild des Passalammes, das ja die alte Christenheit auf Christus anwendet (1. Cor. 15, 7), als auf das Bundesblut vom

(Mt. 28, 16 ff.) sein Evangelium der Völkermwelt. Als eschatologische Gestalt erscheint der Menschensohn in unsrer Quelle wahrscheinlich in der Apokalypse Jesu (Mt. 24, 30^a). Nachdem die falschen Christi und falschen Propheten aufgetreten sind, so daß auch die *ἐκλεκτοί* in Glaubensanfechtung kommen (Mc. 13, 21—23. Mt. 24, 23—35), wird zuletzt das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und alle Geschlechter auf Erden werden wehklagen (Mt. 24, 30^a); die Engel aber werden die *ἐκλεκτοί* von den vier Himmelsgegenden zusammenrufen (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Das Zeichen verkündet seine Nähe; worin es besteht, ist nicht deutlich gesagt; daß Jesus selbst der Menschensohn ist, daran ist kein Zweifel gelassen. Als Menschensohn verschmilzt er hier aber mit dem Menschensohne Daniels (Dn. 7, 13), der ja mit den Himmelswolken erscheint und die Weltherrschaft empfängt. Wie im Synopticon, so gipfelt also auch hier der Menschensohnbegriff in der apokalyptischen Schlußgestalt, wobei Menschensohn und Gottessohn wieder identisch sind.

Wie bei Johannes Jesus als *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* angesprochen wird (1, 49), der zugleich *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (1, 49) und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist (1, 51), so ist auch in der Sonderquelle Christus, *ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ* (Mc. 15, 32. Mt. 27, 42), Gottessohn und Menschensohn. Die eschatologischen Züge in der Figur des Menschensohnes, obwohl vorhanden (Mt. 24, 30^a), treten in ihr wie bei Johannes doch viel stärker zurück als im Synopticon; dagegen treten die Leidenszüge hervor. Ähnlich nun verhält es sich mit dem Begriffe des Gottesreichs in unsrer Quelle. Der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt. 4, 17. 16, 19. 19, 12) mag auf Matthäus selbst oder die Redequelle zurückgehen, so daß unsre Quelle durchweg *ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* sagte. Dieser Begriff wird nun gewiß öfter auch eschatologisch gefaßt, so wenn das Gottesreich als nahe bevorstehend verkündet wird (Mc. 1, 15. Mt. 4, 17), oder wenn es von der *ἐκκλησία* als der geschichtlichen Form der Kirche deutlich unterschieden ist (Mt. 16, 19), oder wenn Jesus als König in seinem Reiche in Herrlichkeit erwartet wird (Mc. 10, 37. Mt. 20, 21). Doch wird in den Gleichnissen von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26 ff.) und vom Senfkorn (Mc. 4, 30 ff.) der Entwicklungsgedanke stark betont; es ist himmlischer Same, in die Erde eingestreut, auf Erden

Ἱεροβ (Ex. 24, 8), woran Zahn, Matthäus³ S. 695 und Wellhausen, Mc.¹ S. 121 erinnern.

zur Reife gelangend, bis die Ernte kommt. Es ist wie König Nebukadnezars Reich (Dan. 4, 17—19) ein Weltreich, unter dem sich die Völker wie Vögel des Himmels sammeln. Es wird sich bis an die vier Enden der Erde erstrecken, von wo am jüngsten Tage die *ἐκλεκτοί*, die auserwählten Mitglieder, von den Engeln zusammengerufen werden (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Es ist nicht identisch mit dem Reiche Davids (Mc. 11, 10), sondern es ist übernational. Die *ἐκλεκτοί* (Mc. 13, 20. 22. 27. Mt. 24, 22. 24. 31) sind nicht das empirische Israel, sondern Auserlesene aus der *πᾶσα σὰρξ* (Mc. 13, 20. Mt. 24, 22). Das *εὐαγγέλιον*, das Matthäus gern *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* nennt (Mt. 4, 23. 9, 35. 24, 14), soll allen Völkern verkündigt werden (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14), in der ganzen Welt erschallen (Mc. 14, 9 cf. 16, 15. Mt. 26, 13), um die Vollendung des Gottesreiches anzubahnen; die Jünger sollen alle Völker als Missionsprediger durchziehen, indem sie durch die Taufe eine neue Gemeinschaft der Menschen herstellen (Mt. 28, 18 cf. Mc. 16, 16). Hat das Evangelium die *βασιλεία* zum Inhalt, so fragt es sich, welches Verhältnis zwischen der *βασιλεία* und der *ἐκκλησία* besteht (Mc. 16, 18. 18, 17). In der Szene des Petrusbekenntnisses stehen beide Begriffe dicht nebeneinander, wodurch ihr Unterschied klar hervortritt. Petrus empfängt das Schlüsselamt für die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* aus der Hand des Gottesohnes. Wie in der johanneischen Apokalypse (Ap. 3, 7), so ist Christus auch hier der nächste Inhaber der Schlüsselgewalt, die er nun an Petrus weitergibt. Wie dort, so handelt es sich aber auch hier um das Pfortneramt, nicht um das Hausverwalteramt (Jes. 22, 22); denn die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* liegt natürlich *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mt. 16, 19), während die Wirksamkeit des Petrus *ἐπὶ τῆς γῆς* liegt. Während die Pharisäer und Schriftgelehrten *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* zuschließen (23, 13f. Lc. 11, 52), wobei sie ihr Amt mißbrauchen, soll Petrus die Schlüssel zum Himmelreich in vollgültiger Weise verwalten. Unter den Schlüsseln muß die Erkenntnis der Gesetze des Himmelreichs verstanden werden, wie Jesus anderwärts von der *κλεις τῆς γνώσεως* spricht (Lc. 11, 50f.). Kraft dieser Erkenntnis bindet und löst Petrus auf Erden, so daß es im Himmel Gültigkeit hat. Binden, *δεῖν*, *כִּשּׁוֹת*, und lösen, *λύειν*, *אָפֵק*, *הִרְחִיק* hat den rabbinischen Sinn des Bannspruchs und der Freigabe, hier auf dem Gebiete des Sittlichen, so daß es sich um schuldig und unschuldig handelt (cf. 18, 18). Wie der Hohepriester am Versöhnungstage zwei

Böcke auf Erden opfert, die damit im Himmel als geopfert gelten (Sohar Levit. 26 fol. 102),³⁶⁶⁾ so hat Petrus' Bannspruch und Freigabe im Himmel Gültigkeit. Dem Verhältnis von *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ἐπὶ τῆς γῆς* (16, 19 cf. 18, 18) entspricht das von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *ἐκκλησία* (16, 18. 18, 18). Ist das Himmelreich überirdischen Ursprungs, doch die geschichtliche Entwicklung sich einverleibend, so hat die *ἐκκλησία* ihre Wurzeln innerhalb der Geschichte, wächst aber aus den geschichtlichen Formen hinaus. Petrus ist der erste Stein im Bau der *ἐκκλησία*, dessen Fundament Christus selber ist (1. Pt. 2, 4). Der Bau ist die Gemeinschaft der Christusgläubigen, die in Christus den Gottessohn erkennen, sowie Petrus diese Offenbarung empfangen hat. In diesem Bau erfüllt sich die Weissagung Jesaias vom Eckstein auf dem Zionsberge, dessen Lösung heißt: *הַמֵּאֲמֵן לֹא יָדוּשׁ*³⁶⁷⁾ (Jes. 28, 16). Die *מֵאֲמֵרִים* sind die lebendigen Steine des Baus (1. Pt. 2, 6), der nach der Richtschnur des *מִשְׁכָּל* und der Meßwage der *דְּקָה* errichtet ist, so daß Recht und Gerechtigkeit der Maßstab in der Glaubensgemeinde sind (Jes. 28, 17^a). Diese *ἐκκλησία* als empirische Gemeinde kommt bei Matthäus als Bekenntnisgemeinde noch einmal vor (18, 17), wahrscheinlich gleichfalls in unsrer Sonderquelle. Die *ἐκκλησία* hat hier wirklich die Gewalt des Bindens und LöSENS, gerade wie vorher Petrus (18, 18). Ihre Rechtsentscheidung über verboten und erlaubt, womit die Begriffe schuldig (*לְדַרְבֵּן*) und unschuldig (*לְיִצְחָדָה*) eng zusammengehören,³⁶⁸⁾ hat Geltung wie auf Erden, so im Himmel. Diese *ἐκκλησία* hat ihre bleibende Kraft in Christi Gegenwart; denn wo zwei oder drei versammelt sind *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, da ist er gegenwärtig in ihrer Mitte (18, 20). Diese Worte enthalten ein Vermächtnis, das erst in der Ostergemeinde, im Glauben an den Auferstandenen, zur vollen Auswirkung gelangt. Man wird nicht irre gehen, wenn man die Gemeinde *τῶν συνηγμένων εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* (18, 20) wiederfindet in der Taufgemeinde, die ja *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (28, 19) begründet ist. Hier wie dort erklärt Christus seine Gegenwart unter den Jüngern, die bis ans Ende der Welt wahren soll (28, 20). An

³⁶⁶⁾ Schöttgen, *Horae Hebraicae* I S. 145 f. — Zum rabbinischen Sprachgebrauch von *אָסֵר, שָׂרָא, הִתִּיר* cf. Lightfoot, *Horae Hebraicae* II ad l. (Opera ed. Leusden).

³⁶⁷⁾ Für *יָדוּשׁ* ist *יָבוּשׁ* oder *יָבִישׁ* zu lesen.

³⁶⁸⁾ Schöttgen, a. O. I S. 144.

der Echtheit dieser Worte zu zweifeln, die sich eng mit dem johan-
neischen Gedankenkreise berühren, dazu ist kein zureichender Grund.
Wie es nur eine *βασιλεία* gibt, so nach Matthäus auch nur eine
ἐκκλησία. Denn neben der von Christus gebauten (16, 19) kann
keine zweite bestehen. Christus, der Erbauer der *ἐκκλησία*, ist fort-
dauernd gegenwärtig in ihr (18, 20. 28, 20); in seiner Gemeinschaft
liegt das Wunder und das Wesen der *ἐκκλησία*. Und so ist auch
in der Gemeindeordnung *ἐκκλησία* in gleichem Sinne zu verstehen
(18, 17), indem wahrscheinlich *ἐκκλησία* hier die noch ungeteilte
jerusalemische Muttergemeinde ist. Hier überall entspricht die *ἐκκλησία*
dem hebräischen *קָהָל*, der religiösen Volksgemeinschaft, ist also
aramäisch mit dem Syroinaiticus als *ܩܬܠܐ* (18, 17) wieder-
zugeben, wie auch die Peschitto das alttestamentliche *קָהָל* übersetzt.
Im Neuen Testament übersetzt die Peschitto *ἐκκλησία* mit *ܩܬܠܐ*;
in der Septuaginta entspricht der *קהל* die *συναγωγή*, die bei den
Syrrern gleichfalls *ܩܬܠܐ* heißt.³⁶⁹⁾ Diese Gedanken sind im Neuen
Testament am klarsten im Epheserbrief wieder aufgenommen worden,
der gleichfalls die geheimnisvolle Verbindung zwischen Christus und
der *ἐκκλησία* betont (Eph. 1, 22. 3, 10. 21. 5, 23—25. 27. 29. 32.
cf. Col. 1, 18. 24). Paulus faßt hier die eine unteilbare *ἐκκλησία*
als die Glaubensgemeinschaft in Christo, die in allen Einzel-
gemeinschaften des christlichen Missionsgebietes enthalten ist.

So ist Jesus der *προφήτης* des Gottesreiches, mit dem die neue
Weltordnung eintritt, in der es sich um den Glauben (*πίστις*) an
das Evangelium handelt (Mc. 1, 15. Mt. 4, 17). Es verdient Be-
achtung, daß Jesus in der Sonderquelle wie bei Johannes (Joh. 4, 19.
6, 14. 7, 40. 9, 17) öfter Prophet genannt wird, sei es daß er sich
selbst so nennt wie in Nazareth (Mc. 6, 4. Mt. 13, 57), sei es daß
er im Volksmunde als solcher gilt (Mt. 21, 11). Auch unter seinen
Jüngern gibt es Propheten (Mt. 10, 41), und andrerseits werden am
Ende der Tage *ψευδοπροφῆται* auftreten, die sich selbst für Christus
ausgeben (Mc. 13, 22. Mt. 24, 24 cf. Ap. 16, 13. 19, 20. 20, 10.
1. Joh. 4, 1). Das prophetische Zeitalter ist angebrochen, das im
Angezicht der Apokalypse des Gottesreiches steht. Wie aber das
Gottesreich in der *ἐκκλησία* seine geschichtliche Vorbereitung findet,
so tritt die *ἐκκλησία* unter ein neues Gesetz. Dies Gesetz ist das
Gebot der Liebe, in dem *νόμος καὶ προφηταὶ* sich zusammenfassen

³⁶⁹⁾ cf. Wellhausen, Matthäus S. 84.

(Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 36 ff.), gerade wie bei Johannes die *καινή ἐντολή* in der Liebe besteht (Joh. 13, 34. 15, 12). So tritt die *ἐκκλησία* als eine selbständige geschichtliche Macht der Synagoge gegenüber. Die Sonderquelle stellt den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus der Synagoge in den Mittelpunkt der Entwicklung (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.). Der *ἐντολή τοῦ θεοῦ* setzen die Pharisäer und Schriftgelehrten die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* entgegen (Mc. 7, 8. 9 ff. Mt. 15, 4 ff.), während Jesus gegenüber dem Geseze selbst eines Mose auf die schöpfungsgemäße Gottesordnung dringt, die *ἀπὸ ἀρχῆς κτίσεως* ihre Gültigkeit hat (Mc. 10, 2 ff. Mt. 19, 3 ff.). Das Synopticon arbeitet diesen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum, zwischen *εὐαγγέλιον* und *νόμος* nicht mit derselben Klarheit heraus wie die Sonderquelle, wenngleich er im Kampfe Jesu gegen den pharisäischen Judaismus überall implicite enthalten ist. Wohl aber sind die Grundzüge der Sonderquelle bei Johannes weiter entwickelt, der den Kampf Jesu gegen die Juden fortwährend auf seinen grundsätzlichen Gegensatz zurückführt. Die nahe Verwandtschaft zwischen Johannes und der Sonderquelle, die uns früher in Einzelzügen begegnet ist, tritt also auch im Gesamtcharakter zutage. Und ebenso bereitet sich die paulinische Theologie darin vor. Wir finden, daß *νόμος* und *εὐαγγέλιον*, daß *πίστις* und *ἀγάπη*, die Hauptbegriffe in der Sonderquelle sind, bei Paulus die großen Grundgedanken enthalten, in denen seine Geschichtsbetrachtung ruht. Während das Synopticon mit der petrinischen Verkündigung verwurzelt ist, aber wenig Brücken zu Johannes und zu Petrus bildet, haben wir in der Sonderquelle die Wurzel der Betrachtung der zwei größten Apostel vor uns. Was hier angedeutet ist, kann in unserm Zusammenhang nicht ausführlicher dargestellt werden; es muß genügen, den Grundriß aufgezeigt zu haben.

5. Der johanneische Ursprung.

Wir haben versucht, Petrus als Gewährsmann der synoptischen Überlieferung zu erweisen. Die Nachricht bei Papias, daß Marcus der *ἐρμηνευτὴς Πέτρου* gewesen sei, geht auf den *πρεσβύτερος Ἰωάννης* zurück, unter dem nur der Apostel Johannes verstanden werden kann. Nach unsrer Untersuchung kann Petrus aber Gewährs-

mann nur für die synoptische Grundschrift gewesen sein, wie sie allen drei Synoptikern zugrunde liegt, während die Sonderstücke bei Marcus und Matthäus selbständigen Ursprungs sind. Steht nun aber fest, daß diese Sonderstücke, die bei Lucas fehlen, weder zum Urbestande des Synopticons gehören, noch unzusammenhängende Fragmente gleicher oder verschiedener Herkunft sind, sondern sich zu einem Evangelium zusammenschließen, das geschichtlich und theologisch höchst eigenartig ist, so drängt sich die Frage nach dem Verfasser auch hier auf. Kann sie nicht beantwortet werden, so besteht dieselbe schmerzliche Entsagung wie bei so vielen alttestamentlichen Schriften; doch wenigstens den Umkreis, aus dem das Evangelium stammt, annähernd zu bestimmen, ist eine unerläßliche Aufgabe, der man sich nicht entziehen darf.

Ich habe schon mehrfach hervorgehoben, daß der Apostel Johannes mit unsrer Sonderquelle in Beziehung steht. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Züge gesammelt, die auf die Herkunft dieses Evangeliums hindeuten. Neben Jesus spielt Johannes der Täufer eine große Rolle, die Art seiner Schilderung begreift sich am besten bei einem Augenzeugen. Seine Kleidung und Nahrung wird beschrieben (Mc. 1, 6. Mt. 1, 4) wie von einem, der in seiner Umgebung lebte. In ihn wird, wenn wir die matthäische Rezension des Gotteswortes bei der Taufe richtig verstehen (Mt. 3, 17^b), die erste Erkenntnis von Jesus als dem Gottessohne verlegt, gerade wie bei Johannes (1, 34); und wenn Jesus ihn in der Redequelle als größten unter allen Menschen feiert (Mt. 11, 11. Lc. 7, 28), so geschieht es gewiß wegen dieser Erkenntnis.³⁷⁰⁾ Der Bericht von seinem Tode (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.) verrät die persönliche Teilnahme an den einzelnen Vorgängen, wie ein früherer Jünger sie von Jüngern des Täufers (Mc. 6, 29. Mt. 14, 12^a) wohl erzählt erhalten konnte. Sein Vergleich mit Elia, dem Vorläufer des jüngsten Tages mit der Totenauferstehung (Mc. 9, 13 ff. Mt. 17, 9 ff.), dem Gottesboten, der dem Herrn den Weg bereitet (Mc. 1, 2), zeigt seine Wertung wie im Munde Jesu, so in der Auffassung des Überlieferers jenes Herrnwortes. So ist das Bild des Täufers mit scharfen Strichen eingezeichnet in den Anfang des Evangeliums Jesu Christi (Mc. 1, 1) als unlösbares Glied der ursprünglichen Christenheit. Nun ist aber aus dem Johannesevangelium zu erschließen, daß der

³⁷⁰⁾ Procksch, Johannes der Täufer S. 32.

Apostel Johannes zum Jüngerkreise des Täufers gehört hat. Denn daß kein anderer als er es war, der mit Andreas vom Täufer auf Jesus als erster hingewiesen wurde (Joh. 1, 35. 40), ist nach der Art seiner Ausdrucksweise nicht zu bezweifeln.³⁷¹⁾ Wenn demnach die Teilnahme für den Täufer bei einem seiner Jünger besonders verständlich ist, so gibt uns die Verwandtschaft der marcomatthäischen Sonderquelle mit dem Johannesevangelium ein Recht, diesen Johannesjünger eben im Zebedaiden Johannes zu suchen.

Nachdem Jesus auf die Kunde von Johannes' Verhaftung nach Galiläa gegangen ist (Mc. 1, 14. Mt. 4, 12), beginnt seine Predigt vom Gottesreiche. Unter seinen ersten Gehilfen treten nun zwei Brüderpaare hervor, Simon und Andreas, die Söhne des „Jonas“ (Mt. 16, 17), mit Jacobus und Johannes, den Zebedäusöhnen (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.). Ihre Berufung ist wieder so lebendig erzählt, daß wir die Nachricht auf einen Augenzeugen zurückführen möchten. Nun ist in unsrer Sonderquelle die Teilnahme an der Familie des Zebedäus ersichtlich. Nicht nur der Name des Vaters (Mc. 1, 19. 20. 10, 35. Mt. 4, 21. 20, 20. 26, 37. 27, 56) begegnet uns gerade in ihr häufiger, sondern auch den Namen der Mutter Salome finden wir (Mc. 15, 40. 16, 1). Salome ist beim Tode und Begräbnis Jesu anwesend, sie ist unter den Urzeugen des leeren Grabes, sie hat aber schon früher die ehrgeizige Bitte um die Ehrenplätze für ihre Söhne im messianischen Reich getan (Mt. 20, 20). Aus Johannes (19, 25) ist zu erschließen, daß sie die Schwester von Jesu Mutter war, so daß ihre Söhne Jesu Vettern gewesen sind.³⁷²⁾ Ist es bei Matthäus die Mutter, so sind doch bei ihm wie bei Marcus auch die Söhne selbst durch ehrgeizige Reichserwartung ausgezeichnet, während Jesus ihnen den Leidenskelt verkündet (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Also die Brüder müssen Jesus besonders nahe gestanden haben, was wir ja aus der synoptischen Überlieferung gleichfalls wissen. Daß hier biographische Elemente vorhanden sind, hat man neuerdings besonders auf Anregung von Schwarz³⁷³⁾ hin richtig empfunden. Nur der Schluß, daß wie Jacobus so auch Johannes eines frühen gewaltsamen Todes gestorben sei, ist übereilt und widerspricht der ältesten Überlieferung vom Ende des Johannes.

³⁷¹⁾ cf. Zahn, Einleitung II¹ S. 468.

³⁷²⁾ Zahn, Brüder und Vettern Jesu in den Forschungen VI S. 340 ff.

³⁷³⁾ E. Schwarz, Über den Tod der Söhne Zebedäi (Göttinger Abhandlungen II. S. VII 1904). Doch cf. schon Wellhausen, Mc.¹ S. 90.

Viel eher darf man vermuten, daß die Kelchgemeinschaft Jesu mit den Zebedaïden auf die Abendmahlsgemeinschaft deutet, die ja eine Verbindung mit dem sterbenden Christus enthält. Johannes selbst mag dieses Herrnwort an sich und seinen Bruder aufbewahrt haben, indem er immerhin auch für sich das Martyrium erwartete, ohne daß es in gewaltsamem Tode eintrat. Auch wenn, wie nach Matthäus wahrscheinlich ist, die Bitte um die Ehrenplätze im messianischen Reiche zunächst von der Mutter der Zebedaïusöhne ausging (Mt. 20, 20), so entsprach sie doch dem natürlichen Ehrgeiz der Brüder, so daß die Aufbewahrung der Perikope, sollte sie auf Johannes zurückgehen, ein Selbstgericht enthalten kann.

Daß der Verfasser nicht Jerusalemer, sondern Galiläer war, ist aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Jerusalem als Schauplatz spielt erst in der Leidensgeschichte eine Rolle. Zwar zeigt sich lebhaftes Interesse an der von Jerusalem aus geschürten Gegenbewegung der Schriftgelehrten. Doch diese kommen von Jerusalem nach Galiläa hinab, um den Kampf aufzunehmen (Mc. 3, 22. 7, 1. Mt. 15, 1), so daß die Einheit des Schauplatzes wie im Synopticon bis zur Leidensgeschichte im ganzen festgehalten wird, was bei Lucas und Johannes nicht der Fall ist. Immerhin scheinen einzelne Szenen, wie die Zeichenforderung (Mc. 8, 11 ff. Mt. 16, 1 ff.) und der Blinde von „Bethanien“ (Mc. 8, 22 ff.) ursprünglich nach Judäa zu gehören. Aber in Galiläa ist der Erzähler mit Landschaft samt Ortslagen wohlvertraut. Nach Galiläa verlegt er auch die letzte Erscheinung Jesu vor den Jüngern, so daß hier Ausgangspunkt und Endpunkt seiner Predigt liegt (Mt. 26, 30 ff. 28, 7. 10. 16 ff. Mc. 14, 26 ff.). In Kapernaum hat er eine lebendige Vorstellung vom Hause des Petrus als Jesu Quartier (Mt. 17, 24 ff.), desgleichen vom Strand mit den Fischerbooten (Mc. 4, 1. Mt. 13, 1 f.). Nahe von Kapernaum liegt die Ebene Gennesaret (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), wo Jesus wohlbekannt ist. Gemeint ist die Strandebene el-ghuwêr, die sich am Nordwestufer des Sees etwa eine Stunde lang von el-megdel bis zum tell el 'orême entlang zieht, von Josephus wegen ihrer großen Fruchtbarkeit so hoch gepriesen (Jos. bell. 3, 10, 7).³⁷⁴⁾ Auch wird eine Ortschaft der Ebene genannt, bei der Jesus landet. Wahrscheinlich bedeutet das rätselhafte *Δαλιμανουθά* die Gegend von Manutha, und dies Manutha ist enthalten in chirbet minje am

³⁷⁴⁾ cf. Palästinajahrbuch 14 S. 14 f. — Dalman, Orte und Wege S. 117 ff.

Nordrande der Ebene (Mc. 8, 10). Während Marcus das aramäische Possessivum in דלמנuthא mißverstand und zum Eigennamen zog, ersetzte Matthäus, der gleichfalls ortskundig war, „Dalmanutha“ durch Magadan d. i. Magdala (15, 39), da Magdala die viel bekanntere Ortschaft in der Ebene war. Auf dem Ostufer erwähnt der Verfasser Bethsaida (Mc. 6, 45. [8, 22 ff.]), in dessen Nähe das Ödland lag, wo die wunderbare Speisung stattfand (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.). Eine Tagereise westlich, landeinwärts von Kapernaum, liegt Nazaret, als Jesu Heimat hervorgehoben, wo auch seine Mutter und seine Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon sowie seine Schwestern wohnen, die namentlich aufgezählt werden, als stünde der Erzähler selbst der Familie nahe (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.), wie er denn auch das Handwerk des Vaters hervorhebt. Und über die Grenzen Galiläas blickt der Erzähler ins tyrisch-sidonische Nachbargebiet (Mc. 7, 24. 31. Mt. 15, 21), das Jesus trotz der nichtjüdischen Bewohner aufsucht, von denen ein „hellenistisches“ oder „kananäisches“ Weib seine Hilfe erfährt. Auch die Dekapolis als Mitbesitzerin des Seeufers kommt vor (Mc. 7, 31), wo die Heilung des Taubstummen inmitten von heidnischer Bevölkerung erfolgt, die den Gott Israels wegen seiner Macht preist (Mt. 15, 31). So sprengt Jesu Wirkksamkeit den jüdischen Rahmen, die hellenistische Welt tut sich auf wie gelegentlich bei Johannes (12, 20 ff.), aber auch im Synopticon (Mc. 5, 1 ff. 20. Mt. 8, 28 ff. Lc. 8, 26 ff.).

Also der Erzähler zeigt starke Teilnahme für Johannes des Täufers wie für Jesu irdische Verhältnisse. Er schildert die Kleidung und Nahrung des Täufers, er überliefert die Geschichte von seinem Tode, er kennt ihn als Elia, den Vorläufer Christi. Er kennt Jesu bürgerliches Handwerk, nennt seine Mutter Maria und vier Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon mit Namen, erwähnt seine Schwestern, die doch alle für die Entwicklung der Wirkksamkeit Jesu ohne Belang sind. Er nennt auch seiner Mutter Schwester Salome, die nach Matthäus die Mutter der Zebedaiden war. Beachten wir, daß die Zebedaiden selbst in seinem Evangelium als zwei der vier ältesten Jünger und Empfänger einer Weissagung Jesu hervortreten, so darf man die Vermutung wagen, daß wenn nicht der Erzähler, so doch sein Gewährsmann am ehesten selbst ein Zebedaide ist. Dann erklärt sich die Vertraulichkeit mit Jesu Familie, der Zebedäus verschwägert war, aufs beste, besser noch, als wenn Petrus³⁷⁵⁾

³⁷⁵⁾ So 3. B. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 138.

oder Andreas die Gewährsmänner der Erzählung wären. Fragt man aber, welcher der Sebedäusöhne vorzüglich in Betracht kommt, so fällt alle Wahrscheinlichkeit für Johannes aus. Jacobus ist sehr früh den Märtyrertod gestorben (Act. 12); auch ist er als Erzähler eines Lebensbildes Jesu nirgends erwähnt. Dagegen war neben Jacobus, dem Herrnbruder (Mc. 6, 3. Mt. 13, 55), und Petrus Johannes eine der Säulen der Urgemeinde von Jerusalem (Gal. 2, 9), deren Verfassung in der *ἐκκλησία* Christi auf Grund einiger Herrnworte durchschimmert (Mt. 16, 17—19. 18, 15—20). Daß der Erzähler oder sein Gewährsmann nicht nur Galiläa, sondern auch Jerusalem kennt, zeigt seine Schilderung der Stadtlage und ihrer Umgebung. Mit dem Synopticon teilt er die Kenntnis des Tempelplatzes, wie im äußeren Vorhof Wechler und Opferhändler ihr Wesen treiben und die Menge sich tummelt (Mt. 21, 14 ff.), aber auch des hohenpriesterlichen Palastes mit dem *προαύλιον* (Mc. 14, 68) und der Herodesburg, wo der Statthalter abstieg,³⁷⁶ samt dem Ausgang (Mc. 15, 8) und dem Richtplatz (Mt. 26, 19). Wie Johannes (18, 28. 33) kennt er aber die Bezeichnung *πραιτώριον* (Mc. 15, 16. Mt. 27, 27), die dem Synopticon fehlt. Er kennt den mächtigen Ausblick auf die Stadt mit dem Tempelplatz vom Ölberggipfel her, auf dem sich Jesus mit den vier ältesten Jüngern niederläßt (Mc. 13, 3); er weiß wie Johannes den Namen des Gartens Gethsemane und gewiß auch seine Lage (Mc. 14, 32. Mt. 26, 36). Er nennt wie Johannes von den umliegenden Dörfern Bethanien, während Bethphage unberücksichtigt bleibt. All das kann nicht wunder nehmen bei jemand, der wie Johannes die galiläische Heimat mit der Hauptstadt vertauscht hatte, wo er in der Urgemeinde eine leitende Stellung einnahm.

Der Hauptbeweis für die Herkunft unsers Evangeliums aus johanneischem Umkreis liegt aber in den mannigfachen Gleichungen mit dem Johanneesevangelium, die wir ausführlich besprochen haben. Daß hier ein gemeinsamer Grundstock gegenüber dem Synopticon vorliegt, darf als erwiesen gelten. Nicht nur ganze Perikopen, die bei Lucas fehlen, teilt die Sonderquelle mit Johannes wie das Wandeln auf dem See, die Salbung in Bethanien, die Verspottung mit Dornenkrone und Purpurmantel, sondern die Gleichungen reichen bis in Einzelheiten hinein. So stimmen Matthäus und

³⁷⁶) Dalman, Orte und Wege S. 307 ff.

Johannes überein in der Einführung der deuterosacharjanischen Weissagung bei Jesu Einzug in Jerusalem. So ist in der Sonderquelle wie bei Johannes Bethanien in der Passionsgeschichte ein Nebenschauplatz. Das Glas voll *μύρον πάροδον πιστικῆς [πολυτιμου]* im Wert von 300 Denaren, die nach Jüngermeinung dienlicher für die Armen wären (Mc. 14, 3. 5. [Mt. 26, 5. 9]. Joh. 12, 3. 5), begegnet hier wie dort. Das Abendmahl fällt hier wie dort nicht mit dem Passa zusammen, sondern einen Tag früher; hier wie dort finden wir unter Christi Kreuz dieselben Frauen. Auch die Gleichnisse der Sonderquelle klingen bei Johannes bisweilen nach, so das von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26. 29 ff. Joh. 4, 35), das vom guten Hirten, der erschlagen wird (Mc. 14, 27. Mt. 26, 31 cf. Joh. 10, 14 ff.), in dem sich die messianische Königsgestalt verbirgt (Ez. 34, 1 ff. 23. Sach. 13, 7—9).³⁷⁷⁾ Der Aufbau beider Evangelien zeigt das gleiche Grundgerüst. Der Zusammenstoß Jesu mit den Schriftgelehrten über der Gesetzesfrage bildet den dramatischen Höhepunkt, nur daß dieser in der Sonderquelle nach Galiläa (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), bei Johannes (c. 7 f.) nach Jerusalem verlegt wird. Beide Evangelien bringen nicht wie das Synopticon eine Bildermappe aus dem Leben Jesu mit Hervorhebung der Heilandswunder, sondern sie greifen ein paar große Momente heraus, die unter eine theologische Gesamtanschauung gestellt sind. Der theologische Geist zeigt in beiden unverkennbare Verwandtschaft. Das trinitarische Grundverhältnis von Vater, Sohn und Geist, das schon bei Jesu Taufe auftritt, wo es im Synopticon ein volles Seitenstück hat, beherrscht die ganze Theologie (Mt. 28, 19. Joh. 14, 10 ff. 26. 15, 26. 16, 13. 20, 22). Die Sohnesstellung Christi ist in der Sonderquelle wie bei Johannes absolut. Die ewige Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde findet sich bei Matthäus (16, 17 ff. 18, 20. 28, 20) wie Johannes. Die Sünde gegen den heiligen Geist, bei Marcomatthäus am Beispiel der Dämonenvertreibung erläutert (Mc. 3, 22 ff.), wird auch von Johannes berührt (7, 20. 8, 48 ff. 10, 20 f.). Die Grundstellung des Menschen zu Christus liegt bei Marcomatthäus im *πιστεύειν*, das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* seinen Grund hat (Mc. 1, 15), aber sich auch auf Jesus persönlich richtet, ein *πιστεύειν εἰς αὐτόν* (Mt. 18, 6 cf. Mc. 9, 42) oder *ἐπ' αὐτόν* ist (Mt. 27, 42 cf. Mc. 15, 32), schließlich eine allmächtige absolute Kraft ist (Mc. 9, 23 f. 11, 23. 24. [16, 16].

³⁷⁷⁾ Procksch, Kleine prophetische Schriften II S. 113 f.

Mt. 21, 21. 22). Bezieht hier Matthäus das Glauben schon mehr als Marcus persönlich auf Christus (18, 6. 27, 42), so ist diese persönliche Beziehung vollständig durchgeführt bei Johannes, wo der Glaubensbegriff ins Zentrum gerückt und insonderheit auf Christus bezogen ist (Joh. 1, 12. 2, 23. 3, 18. — 2, 11. 3, 16. 18. 36. — 7, 31. 38 ff.). Der Glaube an ihn schließt den Glauben an Gott in sich (12, 44), während das dem Glauben begegnende Verhalten Gottes in Christo die Liebe ist (14, 21 ff.). Das Liebesgebot, das in der Sonderquelle als vornehmstes und größtes Gebot aufgestellt wird (Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 34 ff.), tritt an Stelle der gesetzlichen Religion, wie sie von Pharisäern und Schriftgelehrten geübt worden ist (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.). Auch bei Johannes begegnet uns das Gebot, sich untereinander zu lieben, als das Gebot Christi, das er den Jüngern in der Abendmahlsnacht als das neue Gebot gegenüber dem alten Gesetz gefaßt wissen will (13, 34 cf. 1. Joh. 4, 21), nur daß Christus selbst hier das lebendige Vorbild der Bruderliebe ist. In beiden Fällen sehen wir das Christentum der Gesetzesreligion entwachsen, die als untere Stufe der Sittlichkeit zurückbleibt.

So nötigen die mannigfachen Gleichungen und Analogien zwischen der Sonderquelle und Johannes zu einer Erwägung gegenseitiger Verwandtschaft. Stünde nun hinter beiden Evangelien nicht derselbe Verfasser, so könnte ernstlich nur die Sonderquelle als Vorlage des Johannesevangeliums in Betracht kommen, so daß sie den Ausgangspunkt einer literarischen Entwicklung bildete, die bei Johannes endete. Die scharfe Zeichnung der geschichtlichen Personen und Begebenheiten, die Klarheit des Aufbaus, der Fortschritt der Handlung, wie die Sonderquelle sie zeigt, sind ursprünglicher Entwurf, sie lassen sich nicht aus dem Johannesevangelium entwickeln. Denn hier ist Christi Gestalt ins Übergeschichtliche, nur dem Glauben faßbare erhöht, die Begebenheiten treten hinter den Reden zurück; der galiläische Schauplatz wird schon vor der Passionsgeschichte durch einen jerusalemischen ergänzt, ja in den Hintergrund gedrängt; alles ist auf wenige große Hauptgedanken hinausgearbeitet. Wie hätte aus einem solchen Werke die klare, farbige, schlichte Darstellung der Sonderquelle entwickelt werden können. Sie ist der Kern und nicht die Quintessenz der johanneischen; als ihr Kern aber ist sie wohl begreiflich. Nicht nur läßt sich leicht verstehen, daß auf dem Grunde der Sonderquelle mit Zuhilfenahme anderer Erinnerungen das Johannesevangelium entstand, in dem Jerusalem zum Hauptschauplatz wurde,

der dem Kampfe Jesu mit dem Judentum als dem Hauptgegensatz des Dramas angemessen ist. Auch theologisch sind in der Sonderquelle die Ansätze sichtbar, aus denen die Gedankenwelt des Johannes-evangeliums entwickelt werden konnte. Denn Jesus Christus ist hier wie dort eine Gestalt der Ewigkeit, den Seinen gegenwärtig bis an der Welt Ende, mit den Wurzeln in Gott als dem ewigen Vater gegründet. Die Eschatologie ist nicht mehr die einzige Anschauungsform der Ewigkeit wie im Synopticon; die Ewigkeit ist in Christus in die Zeit mittenein getreten. Sucht man nach den literarischen Wurzeln der johanneischen Theologie, so wird man sie in der Sonderquelle zu einem guten Teil entdecken können.

Dann fragt sich aber, ob nicht Johannes selbst es war, der sowohl die Sonderquelle als das vierte Evangelium entworfen hat. Geht die Sonderquelle allem Anschein nach auf einen Augenzeugen Johannes des Täufers und Jesu zurück, der bis in den Zeitpunkt des Abendmahls eine eigene Überlieferung verfocht, die sich gegenüber der synoptischen als selbständig und richtig erweist, so erscheint als Gewährsmann keiner geeigneter als Johannes Zebedäi. Denn Petrus scheidet wegen seines Verhältnisses zum Synopticon aus; und Jacobus Zebedäi starb sehr früh (42 n. Chr.), und nirgends hören wir, daß er ein Schriftsteller war. Außer den drei Lieblingsjüngern aber kann für das Johannes-evangelium schwerlich ein anderer Gewährsmann in Betracht kommen, wenn man an seinem apostolischen Ursprung festhält. Denn daß der Apostel Johannes für sein Evangelium einen Grundriß verwertete, der nicht von ihm selbst oder aus dem vertrauten Jüngerkreise Jesu stammte, ist kaum anzunehmen. Daß Johannes zweimal ein Lebensbild Christi geschaffen hat, mag auffallen, ist jedoch an sich nicht wunderbarer, als wenn ein Maler immer wieder zur Christusgestalt zurückkehrt, besonders wenn sich seine Auffassung im Laufe der Jahre immer mehr vertieft hat. Wie Petrus, so galt Johannes, nachdem der dritte Lieblingsjünger Jacobus früh getötet worden war, in Jerusalem als Säule der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Das geschah gewiß ebenso wegen seiner persönlichen Stellung zu Christus als wegen seiner geistigen Bedeutung. Während Petrus nach ältester Überlieferung mehr Prediger als Schriftsteller war, so daß sein Evangelium nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des Marcus auf uns gekommen ist, wie auch sein erster Brief „durch Silvanus“ geschrieben ist (1. Pt. 5, 13), so gilt Johannes der ältesten Kirche als Hauptschriftsteller unter den zwölf Aposteln. Es

wäre nicht wunderbar, wenn er seine Erinnerungen an den Herrn schon in Jerusalem für die Urgemeinde, in der die *ἐκκλησία* (Mt. 16, 18. 18, 18) ihre erste Form fand, niederschrieb, ehe er zum Missionswerk nach Kleinasien aufbrach. Daß er sich ursprünglich zunächst zum Evangelium unter den Juden verpflichtet fühlte (Gal. 2, 9), während Paulus die Heidenmission übernahm, entspricht dem Satz der Sonderquelle, daß es gelte *πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* (Mc. 7, 27). Daß er schon in Jerusalem die Heidenmission prinzipiell anerkannte, wissen wir durch Paulus, so daß die Christianisierung der Völkervelt (Mt. 28, 19) durchaus in seinem Gesichtskreis gelegen hat, wofür Jesus im Gebiete von Tyrus (Mc. 7, 24 ff.) und der Dekapolis (7, 31) eingetreten war. Ebenso begreiflich aber ist es, daß sich ihm in Ephesus Jahrzehnte später am Ende seines Lebens die Notwendigkeit ergab, das Bild Christi seinen heidenchristlichen Gemeinden noch einmal zu schildern. Dazu war das ältere Bild als Grundriß wohl tauglich, indem besonders der jerusalemitische Teil verwertet wurde. Doch da Jesus in Wirklichkeit nicht nur in Galiläa, sondern an den großen Festen schon früher in Jerusalem aufgetreten war (Mt. 23, 37. Lc. 13, 34), so lag es nahe, die Hauptstadt des Judentums zum Hauptschauplatz der Kämpfe Jesu mit den Juden zu machen, wie sie sich in den großen Reden spiegeln, denen im vierten Evangelium das Übergewicht über die Handlungen gegeben ist.³⁷⁸⁾ Die Theologie des pharisäischen Judentums, mit der sich das vierte Evangelium in höchst bedeutsamer Weise vertraut zeigt und auseinandersetzt, konnte nirgends besser als im Streitgespräch ent wurzelt werden; und auf die Vernichtung dieser Theologie kommt es im Johannesevangelium an. Daß Christi Bild, das in der Sonderquelle noch ein Stück der geschichtlichen Außenwelt ist, im vierten Evangelium als innenweltliches Glaubensbild zu voller Gestalt entwickelt ist, kann bei dem Lieblingsjünger nicht befremden, der in steter Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Herrn lebte. Daß dies Glaubensbild aber echt ist, bewährt sich dem Christusglauben der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart immer von neuem. Kein Evangelium ist seinem Ursprung nach von der kirchlichen Überlieferung so gut bezeugt wie das johanneische.³⁷⁹⁾ Es sind nicht

³⁷⁸⁾ cf. Wellhausen, Johannesevangelium S. 105 ff., wo die Frage der Bearbeitung (B) besprochen ist.

³⁷⁹⁾ Zahn, Einleitung II¹ S. 445 ff.

geschichtliche, sondern dogmatische Gründe, die den Streit über seine Herkunft vom Apostel Johannes nicht ruhen lassen.³⁸⁰⁾

Liegt nun der Sonderquelle die Erzählung des Apostels Johannes zugrunde, so mag zum Schluß nach Ort und Zeit ihrer Entstehung gefragt werden. Es ist schon die Vermutung angedeutet, daß es in Jerusalem geschrieben ist, wo Johannes um die Mitte des ersten Jahrhunderts als eine Hauptsäule der Urgemeinde stand (Gal. 2, 9). Der Gesichtskreis ist palästinisch, und die topographischen Angaben hatten für den Leser am meisten Wert, der sie aus eigener Anschauung kannte. Tempel, hoherpriesterlicher Palaß, Prätorium, Gethsemane, Bethanien, das Panorama vom Ölberg sprachen den Jerusalemer unmittelbar an; er konnte sich an diesen Punkten die Gestalt Christi unmittelbar vergegenwärtigen. In Jerusalem lebte die Urgemeinde, deren Eckstein Petrus war (Mt. 16, 17 ff.), deren Verfassung sich auf Jesu Worte (Mt. 16, 17 ff. 18, 15 ff.) zurückführte. Es scheint, daß Petrus als Haupt der *ἐκκλησία* in Jerusalem vorgestellt ist, da ihm persönlich die Schlüsselgewalt zugesprochen wird, kraft deren er bannt und löst (Mt. 16, 17—19). Doch ist er nicht Bischof, sondern primus inter pares; denn die Schlüsselgewalt wird anderswo den Jüngern Jesu insgesamt zugesprochen (Mt. 18, 18). Wir sehen in der *ἐκκλησία* eine Gemeinschaft von Brüdern (Mt. 18, 15), in der alles auf persönlichste Seelsorge gestellt ist, auch wenn dem Bilde die Schatten schon nicht mehr ganz fehlen (18, 15—17). Wenn irgendwo, so war diese *ἐκκλησία* in der Urgemeinde von Jerusalem Wirklichkeit. Die unsichtbare Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde (18, 20) erinnert an die Kraft seines Namens, in der Petrus den Lahmen heilt (Act. 3, 6. 4, 10), die auch bei der Ausgießung des Geistes gegenwärtig ist (Act. 4, 31). Die Echtheit der Worte Christi erleidet keinen Schaden, wenn man sich an ihnen die Zustände in der Urgemeinde vorstellt. In Jerusalem feierte sie das

³⁸⁰⁾ Auf die Quellenfrage des Johannesevangeliums kann hier nicht näher eingegangen werden. Gewiß ist nicht alles aus einem Guß, aber doch ist alles johanneisch, und vielleicht löst sich die Frage so, daß nicht Johannes selber, sondern seine Jünger (21, 24) die Endgestalt geschaffen haben (Seine, Einleitung² S. 95). Für unsern Zweck genügt es, einige Umstellungen und Varianten herauszuheben. So gehört c. 5 hinter c. 7, 1—13 und spielt zu Laubhütten, nicht, wie Wellhausen, Erweiterungen S. 15 ff. meint, zu Passa. Varianten sind c. 18, 28—19, 6^a || 19, 6^b—16. — c. 20, 1—10 || 20, 11—18. — Vielleicht auch c. 20, 19—23 || V. 24 ff. Ein Nachtrag ist c. 21, welches Kapitel auch nach Zahn nicht von Johannes selbst geschrieben ist.

Abendmahl in der Gestalt unsers Evangeliums (Mc. 14, 22 ff. Mt. 26, 26—28), in der auch Paulus es von den Uraposteln kennen lernte (1. Cor. 11, 23—25), denen Jesus als das Passalamme der Christen galt (1. Pt. 1, 19. Joh. 19, 37. 1. Cor. 5, 7). Wenn der Taufbefehl nicht einfach auf den Namen Jesu Christi ergeht, sondern auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, so darf auch diese trinitarische Gestaltung auf die jerusalemische Urgemeinde zurückgeführt werden. Denn einmal war die Taufe Christi Vorbild der christlichen Taufe; im Taufbericht (Mc. 1, 9 ff.) aber sind Vater und Sohn im heiligen Geiste zu einer pneumatischen Einheit zusammengeschlossen. Wer in Christi Taufgemeinschaft eintrat, der bekannte sich damit notwendig zu der Offenbarung Gottes, die im Vater, Sohn und Geist vorlag, auch wenn der Taufakt im Urchristentum nicht ausdrücklich auf den Namen des dreieinigen Gottes, sondern nur auf den Namen Jesu Christi erfolgte. Die Wassertaufe ohne Geistestaufe (Mc. 1, 8. Act. 1, 5) ist noch johanneisch; zur vollen Christustaufe gehört nach ältester Weissagung der Geistesempfang. Der Pfingstbericht in seiner jüngeren Gestalt (Act. 2), der das Wunder zeitlich auf das jüdische Wochenfest verlegt, bringt Taufe und Geistesempfang in engste Verbindung miteinander (Act. 2, 38). Die Beispiele aus Samaria (Act. 8, 14—17) und Ephesus (19, 1—7) zeigen, wie wenig die bloße Wassertaufe dem Urchristentum entsprach. Vielleicht ist die Aufnahme des Namens des Geistes neben dem Sohne Gottes in das Taufbekenntnis zum Zweck der ausdrücklichen Unterscheidung der christlichen Taufe von der Johannestaufe erfolgt, die noch jahrelang von den Johannesjüngern geübt wurde (Act. 19, 1—7). Auch als nicht jede Christustaufe mehr von enthusiastischen Geisteswirkungen begleitet war, sollte dennoch ihr Charakter als Geistestaufe festgestellt bleiben. Der Name des Vaters aber neben dem des Sohnes und Geistes bedeutete besonders in der heidenchristlichen Taufe etwas schlechthin Neues, weil darin zugleich das Bekenntnis zum Gotte Israels lag, das bei der heidenchristlichen Taufe unerlässlich war. Auch brauchen Petrus (1. Pt. 1, 2) und Paulus (Röm. 15, 16. 2. Cor. 13, 13) die trinitarische Glaubensformel im heidenchristlichen Missionsgebiet gewiß auf Grund urchristlicher Sitte. Von der Jerusalemer Muttergemeinde sind alle Träger der urchristlichen Glaubensstypen ausgegangen, Jacobus und Petrus und Johannes; und auch Paulus steht in viel engerer Verbindung mit ihr, als man vielfach annimmt.

Wenn wir Johannes wenn nicht als Verfasser, so doch als Gewährsmann für unser Evangelium ansprechen dürfen, wenn Jerusalems Urgemeinde sich darin widerzuspiegeln scheint, so fragen wir zum Schluß nach der Entstehungszeit. Wie Jacobus und Petrus, so ist Johannes zur Zeit des Apostelkonvents, also 48 n. Chr., noch als Säulenapostel in Jerusalem anwesend (Gal. 2, 9). Als Paulus um Pfingsten 55 n. Chr. in Jerusalem gefangen wird, ist wohl noch von Jacobus (Act. 21, 18) und den *πρεσβύτεροι*, nicht aber mehr von Petrus und Johannes oder den *ἀπόστολοι* die Rede. Wir haben die Möglichkeit erwogen, daß Petrus mit seiner Reise nach Antiochia (Gal. 2, 11) einen neuen Wirkungskreis aufgesucht hat, wie ihn denn Paulus im ersten Korintherbriefe (53/54 n. Chr.) als Wanderprediger kennt (1. Cor. 9, 5). In demselben Briefe nennt Paulus auch die andern *ἀπόστολοι* als Missionare (1. Cor. 9, 5), so daß Johannes damals schon unter ihnen gewesen sein mag. Der Apostelkonvent muß wohl auch für die Urgemeinde Epoche gemacht haben, so daß das Missionswerk nun in großem Stile in Gang kam. In Jerusalem gewann Jacobus' streng judenchristliche Richtung Herrschaft in der Muttergemeinde, die auch Paulus bei seinem letzten Besuche zu fühlen bekam und die sich zweifellos bis zum Tode des Jacobus (62 n. Chr.) behauptet hat (cf. Eus. h. e. 2, 22, 3 ff.). Dort ist augenscheinlich unser Matthäusevangelium entstanden, das manche Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Jacobusbriefes zeigt. Dies Evangelium, das den Blutacker in Jerusalem noch als wohlbekannte Örtlichkeit seiner Zeit nennt (27, 8), auch die Lüge vom Diebstahl des Zeichnams Christi bei den Juden zu bekämpfen hat (28, 15), ist schwerlich nach dem Untergang Jerusalems (70 n. Chr.) geschrieben.³⁸¹⁾ In ihm sind aber nicht nur die Redequelle, sondern auch das Synopticon und unsre Sonderquelle verarbeitet.

Ist Johannes mit völliger Sicherheit nur etwa bis 50 n. Chr., genauer bis 48 n. Chr. in Jerusalem nachzuweisen, so fragt es sich, ob eine Entstehung unsers alten Evangeliums in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts möglich ist. Gern benützt man die Apokalypse Christi zur Zeitbestimmung, indem man darin nachträgliche Andeutungen von Zeiterenignissen annimmt. Doch so gut wie die alttestamentliche Prophetie kann auch Christi Prophetie reine Vorhersage enthalten, so daß ein Schluß aus den Weisagungen auf bereits

³⁸¹⁾ Gegen Seine, Einleitung S. 42 u. a.

erfolgten Eintritt des Ereignisses immer gefährlich ist. Viel eher kann man die Weissagungen verwerten, um die eschatologische Erwartung des Zeitalters zu ermessen, in dem sie niedergeschrieben wurden. Als Schlussszene steht in der Sonderquelle die Erscheinung des Menschensohnes (Mt. 24, 30^a) und die Heimholung der Auserwählten aus allen vier Winden³⁸²) durch die Engel in Aussicht (Mc. 13, 27 |). Hier ist nun auffallend, daß zwar die Zerstörung des Tempels (Mc. 14, 58. Mt. 26, 61), nicht aber die Zerstörung Jerusalems in Aussicht genommen ist, über die doch unzweifelhaft Herrnworte vorhanden waren. Das *βόελυγμα τῆς ἐρημώσεως*, das an verbotener Stätte auftreten wird (Mc. 13, 14^a. Mt. 24, 15), bedeutet zwar Entweihung des Tempels wie im Buche Daniel, nicht aber Zerstörung Jerusalems. Die masculinische Fassung deutet auf eine persönliche Macht, wie auch Paulus vom *ἀνδρωπος τῆς ἀνομίας* redet, der sich als Gott im Tempel niederlassen wird (2. Thess. 2, 3 ff.). Mit dieser Macht bricht für die Erde eine Trübsal sondergleichen an, nicht nur für Judäa, sondern für die ganze Erde (Mc. 13, 19 ff. Mt. 24, 20 ff.); denn die *ἐκλεκτοί* sind über die ganze Erde zerstreut (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Es erstehen falsche Christi und falsche Propheten und suchen einen großen Abfall heraufzuführen (Mc. 13, 21—23. Mt. 24, 23 f.). Die Ausbreitung des Evangeliums aber hat dann bereits alle Völker erreicht (Mc. 13, 10 cf. 14, 9. Mt. 24, 14 cf. 26, 13), so daß die Heidenmission im römischen Reiche als Anfang der letzten Dinge bezeichnet wird (Mc. 13, 9^a. Mt. 24, 8). Die ungeheure Spannkraft der paulinischen Mission, die in wenigen Jahren die Welt durchstürmte, hat in dieser eschatologischen Weissagung ihre Kraft; die Heidenmission aber begann Paulus im großen Stil schon drei Jahre nach seiner Bekehrung in Syrien und Cilicien (Gal. 1, 21 cf. Act. 13 f.). Wer um 48 n. Chr. schrieb, erblickte also in der Heidenmission den Anfang des Endes schon im vollen Gange. Damals sah man nicht nur in der Urgemeinde die *ἐκκλησία* verkörpert (Mt. 18, 17), sondern auch den Taufbefehl Christi im Vollzug (Mt. 28, 19). Damals konnte man Jünger Christi als Boten des Evangeliums durchs jüdische Land, aber schon weit darüber hinaus fahren sehen, in denen Christus selbst in die Häuser einzog (Mt. 10,

³⁸²) Mc. 13, 27 ἀπ' ἀκρου τῆς γῆς ἕως ἀκρου τοῦ οὐρανοῦ scheint zu bedeuten von Jerusalem als der Stadt auf dem Weltberge bis zum fernsten Horizont (Wellhausen).

40—42 cf. Act. 9, 31 ff. 11, 19 ff.). Daß wir um diese Zeit die Vor-
 aussetzungen für unser Evangelium zur Hand haben, zeigt uns aber
 vor allem auch Paulus. Wir haben gefunden, daß seine Eschatologie,
 wie sie die Thessalonicherbriefe zeigen, sich sehr stark mit der Eschato-
 logie der marcomatthäischen Apokalypse berührt. Ebenso zeigt sich
 Paulus auf andern Punkten vertraut mit der Vorstellungswelt
 gerade unseres Evangeliums. Wir erinnern an seine Ermahnung
 zur Wachsamkeit auf den jüngsten Tag (1. Thess. 5, 6 ff. Rom. 13,
 11 ff. cf. Mc. 13, 33 ff.), an Christus als Passalamme (1. Cor. 5, 7)
 und die Abendmahlsworte (1. Cor. 11, 23 ff. cf. Mc. 14, 22 ff. Mt. 26,
 26 ff.), an *Ἰουδαῖος τε πρῶτον καὶ Ἑλλήν* (Rom. 1, 26. 2, 9 cf. Mc.
 7, 27),³⁸³) an das Liebesgebot (Rom. 13, 8 f. Gal. 5, 13 cf. Mc. 12,
 29 ff.), und die ethische Seite seiner *παράδοσις*. So wenig Paulus
 von einer schriftlichen *παράδοσις* spricht, mit der wir unser Evan-
 gelium gleichsetzen können, so eng ist die fest ausgeprägte mündliche
παράδοσις, die er in seinen Briefen berührt, mit dem Inhalt der
 Sonderquelle verwandt, so daß beide Überlieferungsgruppen aus
 einer Wurzel abgeleitet werden dürfen. Da Paulus um 48 n. Chr.
 gleichfalls in Jerusalem war, um dann die Stadt nur noch zu
 kurzem Aufenthalt ein bis zwei Mal wieder zu betreten, so läßt sich
 denken, daß er damals in Jerusalem die *παράδοσις* vorfand, welche
 er selber bei seiner Missionspredigt zugrunde legte. Als geschriebenes
 Evangelium kannte er sie augenscheinlich noch nicht. Doch mag sie
 um diese Zeit in aramäischer Sprache eine feste literarische Form
 gefunden haben.

So kann ein halbes Jahrhundert zwischen unsrer Quelle und
 dem Johannesevangelium liegen. Die Grundzüge, die wir in der
 Sonderquelle wahrgenommen haben, sind im Johannesevangelium
 deutlich wiederzuerkennen; schon öfter hat man auf die Verwandtschaft
 von Stücken der noch unerkannten Sonderquelle mit johanneischen
 Gedanken aufmerksam gemacht. Doch die reisende Christuserkenntnis
 des alternden Apostels, dazu neue Lebenserfahrungen im Kulturkreise
 seines ephesinischen Wirkungsgebietes vertieften seine Glaubenswelt
 immer mehr. Sein Christusbild wuchs, ohne die Formen der Ge-
 schichte zu verlieren, immer mehr in die Region der Ewigkeit.
 Auch im Johannesevangelium kann man noch verschiedene Perioden
 des Wachstums wahrnehmen, wenn es richtig ist, daß die große

³⁸³) cf. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 84.

Prokisch, Petrus u. Johannes.

Einlage mit den Abschiedsreden (c. 15—17) sich von ihrer Umgebung abhebt und die Theologie des ersten Johannesbriefes zeigt.³⁸⁴⁾ Doch wie dies Evangelium dennoch ein und denselben Geist atmet, so kann man johanneischen Geist auch in dem alten Evangelium spüren, das von Marcus mit dem Synopticon zu einem Ganzen verarbeitet worden ist.³⁸⁵⁾

³⁸⁴⁾ Wellhausen, Erweiterungen S. 7 ff.

³⁸⁵⁾ Ist Johannes selbst nicht Verfasser, sondern nur Gewährsmann der Erzählung, so ändert sich der Spielraum der Möglichkeiten etwas, aber doch nicht allzuviel. Jerusalem als Entstehungsort bleibt auch dann wahrscheinlich, da Johannes hier seinen langjährigen Sitz hatte und die vermutlich aramäische Sprache der Urschrift schwerlich aus Palästina hinausführt. Hätte Johannes zur Zeit der Niederschrift Jerusalem bereits verlassen, so könnte der Zeitabstand zwischen seiner Abreise und der Niederschrift seiner *παράδοσις* durch einen Jünger nicht groß gedacht werden, denn die scharfe Zeichnung, die sicheren Linien tragen Selbstgewißheit in sich. Gegen Gleichheit des Autors von Sonderquelle und Johannesevangelium könnte man manche Widersprüche anführen, wie die Speisung von Viertausend gegen die von Fünftausend, die Salbung des Hauptes Jesu in Bethanien gegen die der Füße und anderes. Doch lassen sich diese Unterschiede auch anders erklären. Die Hauptsache aber bleibt die johanneische *παράδοσις*.

C. Marcus und Matthäus.

Wer ein Buch auf seine Quellen hin untersucht, kann leicht den Verfasser und seinen eigenen Buchplan über den Quellen vergessen. Wenn ein Buch uns namenlos überliefert ist, wie es bei den Geschichtswerken des Alten Testaments der Fall zu sein pflegt, ist der Verzicht auf solche Fragen begreiflich, obwohl auch dann das Schriftwerk als Ganzes den unbekannten Verfasser charakterisiert. Die vier Evangelien aber tragen Namen von Männern, die auch sonst in der Bibel erwähnt werden. Wenn wir finden, daß diese Bücher aus älteren Quellen schöpfen, aus ihnen sich vielleicht noch erkennbar zusammensetzen, so ist damit gegen die überlieferten Namen für die Verfasserfrage gar nichts entschieden. Selbst ein Augenzeuge des Lebens Jesu wie der Zöllner Matthäus konnte bei Niederschrift seiner ἀπομνημονεύματα außer eigenen Aufzeichnungen sehr wohl fremde Quellen benutzen, wie etwa Harnack von neuem wahrscheinlich gemacht hat, daß Lucas nicht nur die Wir-Stücke mit ihren Erinnerungen, sondern die ganze Apostelgeschichte unter Benutzung auch anderer Quellen geschrieben hat.³⁸⁶⁾ Marcus aber, der nach ältestem Zeugnis niemals ein unmittelbarer Schüler Jesu war, sah sich von vornherein auf die Überlieferung der Apostel angewiesen, wenn er Authentisches über Jesus berichten wollte. Wir müssen also zum Schluß versuchen, die Bilder von Marcus und Matthäus in einen Zeitrahmen einzuzeichnen, der das Verhältnis zu den Evangelien ihres Namens erkennen läßt, so daß wir ein Urteil über Echtheit oder Unechtheit gewinnen können.

³⁸⁶⁾ Harnack, Lucas der Arzt.

I. Marcus.

1. Lebensgang.

Johannes Marcus war ein Glied der Urchristenheit in Jerusalem (Act. 12, 12. 25), den Doppelnamen wird er wie Jesus Justus (Col. 4, 10) von Anfang an getragen haben,³⁸⁷⁾ wobei der hebräische Teil wie bei Simon Petrus in Haus und Familie üblich war (cf. 13, 5. 13), während der lateinische zum Unterschiede von andern Johannesfiguren der Urchristenheit in der Öffentlichkeit als Beiname gebraucht wurde (Phm. 24. Col. 4, 10. 2. Tim. 4, 11. 1. Pt. 5, 13). Seines Vaters Name ist unbekannt; seine Mutter Maria, die in Jerusalem ein Haus besaß (Act. 12, 12), scheint früh verwitwet gewesen zu sein. Ihr Haus war ein Sammelpunkt der ältesten Christen Jerusalems, es bot geraumer Zahl Unterkunft. Da Petrus nach seiner Befreiung seinen Weg dorthin nimmt, wird es damals (ca. 42 n. Chr.) der regelmäßige Betort der Urgemeinde gewesen sein, wo man stets hoffen konnte, Freunde zu treffen. Das gibt einiges Recht zu der Vermutung, daß auch die Versammlung der Jünger nach der Himmelfahrt (Act. 1, 13) und zu Pfingsten (4, 23 ff. cf. 2, 1) eben in diesem Hause stattfand, wie die kirchliche Überlieferung Jerusalems seit dem 4. Jahrhundert lautete.³⁸⁸⁾ Damals galt dies Haus auch bereits als Ort der Abendmahlsstiftung; es war die Zionskirche südlich der römischen Stadtmauer auf dem Südweishügel Jerusalems, die als mater ecclesiarum galt. Wirklich wird man A. Klostermann und Zahn beistimmen müssen, daß die Überlieferung, das Haus von Marcus' Mutter sei die Abendmahlsstätte gewesen, nicht ohne Grund ist. Denn schon der Abendmahlsaal (Mc. 14, 15. Lc. 22, 12), von Marcus beschrieben, scheint vom ältesten Erzähler mit Augen gesehen zu sein. Und der nur bei Marcus auftretende, im Nachtgewande Jesu nach Gethsemane heimlich folgende Jüngling, der bei der Gefangennahme kleiderlos flieht (Mc. 14, 51), nimmt sich beim zweiten Evangelisten wie ein Selbstporträt aus, da seine Figur keinerlei Bedeutung für den Gang der Ereignisse hat. War Marcus selbst der Jüngling, den die Unruhe vom Lager ins Freie trieb, dann ist ihm der nächtliche Gang Jesu bekannt gewesen, was sich

³⁸⁷⁾ Zahn, Einleitung II¹ S. 210 A. 1.

³⁸⁸⁾ Zahn, a. O. S. 212 A. 7. Dalman, Orte und Wege Jesu S. 290.

am besten erklärt, wenn er in dem von Jesus und den Jüngern eben verlassenen Hause wohnte.³⁸⁹⁾

Marcus war ein Vetter von Barnabas (Act. 4, 36. Col. 4, 10), einem aus Cypern stammenden Leviten, der sein Landstück, das er in Jerusalem besaß, als einer der ersten Christen der Urgemeinde schenkte. Also rollte auch in Marcus levitisches Blut, ohne daß man auf die Sage, er habe sogar Priesterrecht gehabt, sich aber dessen durch freiwillige Verstümmelung des Daumens (*κολοβοδάκτυλος*) begeben,³⁹⁰⁾ Wert legen könnte. Barnabas, der Vorläufer des Paulus, einer der bedeutendsten Männer der Urchristenheit, war auch bestimmend für den Lebensgang seines Vetters. Wie er den Ur-aposteln die Bekanntschaft Pauli vermittelt hatte (Act. 9, 27), mit dem er als Glied der Hellenistengemeinde (9, 29 cf. 6, 1) wird zusammengetroffen sein, so ging er in apostolischem Auftrag später nach Antiochia, um die inzwischen dort entstandene heidenchristliche Gemeinde in Pflege zu nehmen (Act. 11, 23).³⁹¹⁾ Da nach Stephanus Tode das Christentum sich bis Phönicien, Cypern und Antiochia ausgebreitet hatte, auch in die Cyrenaica schon gedrungen war (Act. 11, 19f.), andrerseits die vor dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) erfolgte, umfangreiche erste Missionsreise (c. 13f.) noch bevorstand, so mag Barnabas c. 40 n. Chr. in Antiochia aufgetreten sein; jedenfalls deutet die folgende Erzählung über Agabus (11, 28) darauf hin, daß es noch vor Claudius (41—54 n. Chr.) geschah.³⁹²⁾ Barnabas holte sich alsbald den in Cilicien wirkenden Paulus aus Tarsus als Mitarbeiter (11, 25), und so wurde Antiochia zur Muttergemeinde des Heidenchristentums (11, 26). Als Barnabas und Paulus bald darauf eine Kollekte zur Stillung der Hungersnot nach Jerusalem überbrachten (11, 30), nahmen sie Johannes Marcus auf der Rückreise als Begleiter mit (12, 25). Da in Jerusalem damals nur von den Gemeindeältesten, nicht aber von den Aposteln die Rede ist (11, 30), die von Agrippa I. nach seinem Herrschaftsantritt über Judäa (41 n. Chr.) verfolgt wurden (12, 1—24), so wird Marcus vor Agrippas Todesjahr (44 n. Chr.) nach Antiochia gekommen sein.

³⁸⁹⁾ A. Klostermann, Das Marcusevangelium S. 322. — Th. Zahn, a. O. S. 243 f.

³⁹⁰⁾ Der Übername *κολοβοδάκτυλος* schon bei Hippolyt, Refut. VII, 30.

³⁹¹⁾ Act. 11, 20 lies mit AD *πρὸς τοὺς Ἑλλήνας* statt *πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς*, da Heidenchristen gemeint sind (Zahn, Apostelgeschichte S. 226 A. 6. S. 367 A. 94).

³⁹²⁾ cf. Zahn, a. O. S. 380.

Er folgte Barnabas und Paulus auch auf die bald nachher angetretene erste Missionsreise nach Cypren (13, 5); als sie sich aber nach Pamphylia ausdehnte, kehrte er eigenmächtig um und begab sich nach Jerusalem (13, 13). Wir wissen nicht, wie lange er dort blieb; vielleicht ist er mit Barnabas nach dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) nach Antiochia zurückgekehrt, wo wir ihn zu Beginn von Paulus' zweiter Missionsreise finden. Da Paulus sich weigerte, ihn nach dem eigenmächtigen Aufbruch wieder als Begleiter mitzunehmen, erfolgte die Trennung von Barnabas, der sich von seinem Vetter nicht lösen wollte (15, 36 ff.). Barnabas mit Marcus ging jetzt von neuem nach seiner cypriischen Heimatinsel, wo wir leider seine Spur verlieren. Er blieb aber im Missionsgebiete des Paulus ein bekannter Mann; denn dieser erwähnt ihn in den Briefen an die Galater (Gal. 2, 1. 9. 13), Korinther (1. Cor. 9, 6), Kolosser (Col. 4, 10), ohne ihn seinen Lesern erst vorzustellen. Nach alter, zuerst bei Tertullian (de pudicitia c. 20) auftauchender Nachricht wäre er der Verfasser des Hebräerbriefes; und wie der klerikale Charakter dieser Schrift zu seiner levitischen Herkunft (Act. 4, 36) gut stimmt, so lassen sich auch als Leser die judenchristlichen Gemeinden Cyperns, wo Barnabas zu Hause war und wiederholt Mission trieb, gut begreiflich machen.³⁹³⁾

Marcus hatte aber von seiner Jugend her auch zu Petrus nahe Beziehungen. Wenn dieser ihn seinen Sohn nennt (1. Pt. 5, 13), so deutet er an, daß Marcus ihm den Christenstand verdankt und wohl auch von ihm getauft worden ist. Wann sich dies begab, wird uns nicht erzählt; aber da Marcus' Mutter Maria eine eifrige Christin war, deren Haus in den Tagen Agrippas I. (39—44 n. Chr.) die regelmäßige Sammelstätte der Gemeinde bildete (Act. 12, 12), so wird dies Haus eines der ältesten christlichen in Jerusalem gewesen sein. So hindert nichts, daß wir Mutter und Sohn zur ersten Pfingstgemeinde zählen (Act. 4, 23 ff. cf. c. 2). Petrus unterhielt seinen Verkehr mit diesem Hause, solange er in Jerusalem war, und da Marias Haus genügenden Raum für Gemeindeversammlungen bot, so wird ebendort Marcus von Anfang an seiner Predigt zugehört haben. Die Grundzüge der petrinischen Predigt müssen ihm also von Jugend auf in Fleisch und Blut übergegangen sein, so daß er zu ihrer Darstellung wohl befähigt war. Als Petrus nach seiner

³⁹³⁾ Riggenbach, Brief an die Hebräer S. XL f. XLV f.

wunderbaren Befreiung aus dem Kerker um Ostern 42 n. Chr. wie die übrigen Apostel Jerusalem verließ, blieb Marcus noch eine Zeitlang dort, bis Barnabas ihn bei seinem Besuche nach Antiochia mitnahm (12, 25), was noch unter Agrippa geschah. Doch wurde Marcus' Verkehr mit Petrus damit nur unterbrochen, aber nicht aufgehoben. Denn als er selbst von der ersten Missionsreise plötzlich nach Jerusalem zurückkehrte (Act. 13, 13), war auch Petrus dort wieder anwesend, da er auf dem Apostelkonzil (ca. 48 n. Chr.) als Vertreter der jüdischen Christenheit eine entscheidende Rolle spielt (Act. 15, 6 ff. Gal. 2, 7. 9). Und kurz nach dieser Versammlung ist Petrus in Antiochia aufgetreten (Gal. 2, 11 ff.), wo er aufs neue mit Marcus zusammengetroffen sein wird, der von Barnabas zum Zweck der zweiten Missionsreise dorthin mitgenommen oder nachgerufen war (15, 36 f.). Es ist kaum denkbar, daß Petrus und Marcus sich dort verfehlten, auch wenn uns die Dauer von Petrus' Aufenthalt in Antiochia unbekannt ist; nach Eusebius (h. e. 3, 36, 2) und der syrischen Apostellehre wäre Petrus eine Zeitlang Leiter der antiochenischen Kirche gewesen. Da Paulus bei seinem letzten Besuche Jerusalems (55 n. Chr.) Petrus dort augenscheinlich nicht mehr vorfindet (Act. 21, 18) — neben dem Gemeindeleiter Jacobus hören wir nur von *πρεσβύτεροι* (cf. 11, 30), nicht von *ἀπόστολοι* —, so kann Petrus den Besuch in Antiochia sehr wohl zum Ausgangspunkt eigener heidenchristlicher Missionstätigkeit genommen haben, die ihn später in das nördliche Kleinasien führte (1. Pt. 1, 1 f.). Denn unmöglich kann der Vertrag des Apostelkonzils (Gal. 2, 8 ff.) das Missionswerk der Säulenapostel auf Palästina eingeschränkt haben; sondern er bestimmte nur, daß in heidnischem Gebiete die Beschneidung als christliche Forderung nicht gültig sei, was Paulus gegen Petrus in Antiochia erneut geltend machte (Gal. 2, 11 ff.). Ob freilich die Berührung zwischen Petrus und Marcus in Antiochia zu längerer Arbeitsgemeinschaft führte, nachdem etwa Marcus von der zweiten Missionsreise mit Barnabas zurückgekehrt war, ist uns unbekannt. Mit Sicherheit treffen sich Petrus und Marcus in Rom wieder (1. Pt. 5, 13). Denn daß Babylon im ersten Petrusbriefe wie in der Johannesapokalypse (Ap. 17, 5 u. ö.) ein apokalyptischer Deckname für Rom ist, kann kaum bezweifelt werden.³⁹⁴ Daß Petrus wirklich in Rom war, ist von den Vätern seit Clemens (1. Clem. 5) genügend

³⁹⁴) Zahn, Einleitung II¹ S. 19 ff.

bezeugt, daß er dort unter Nero den Märtyrertod erlitt, sagt ausdrücklich zuerst Tertullian (apol. 5); doch stimmt zu Neros Zeit alles, was wir über Petrus' und Paulus' Ende wissen. Gleichzeitig mit Tertullian deutet der Römer Gajus an (Eus. h. e. 2, 25, 7), daß Petrus auf dem Vatican begraben sei; und da Neros Christenmorde (64 n. Chr.) in den vaticanischen Gärten stattfinden (Tac. ann. 15, 44), so darf der Tod des Petrus in die Neronische Verfolgung 64 n. Chr. gesetzt werden.³⁹⁵⁾ Das eusebische Datum, wonach Petrus nach 25jährigem römischem Bistum im Jahre 67/68 gestorben wäre, beruht jedenfalls auf der Zuzählung der 25 Jahre zum Jahre 42 n. Chr., wo er nach Rom gekommen sein soll.³⁹⁶⁾ Als Dauer seines römischen Aufenthalts nennen die Petrusakten (ca. 160 n. Chr.) das eine Jahr der spanischen Reise des Paulus zwischen seiner ersten und zweiten Gefangenschaft.³⁹⁷⁾ Darin drückt sich jedenfalls das Bewußtsein von nur kurzer Anwesenheit des Petrus in Rom aus, sowie die richtige Erwägung, daß sie nicht mit Paulus römischem Aufenthalte zusammenfällt; denn weder Petrus noch Paulus wissen in ihren römischen Briefen von einem gleichzeitigen gegenseitigen Aufenthalte. Da für Paulus nun die erste römische Gefangenschaft wahrscheinlich in die Jahre 57—59 n. Chr. fällt, die zweite nach einer spanischen (Röm. 15, 28. 1. Clem. 5) und kleinasiatischen (2. Tim.) Reise schwerlich nach 64 n. Chr. anzusetzen ist, so bleibt für Petrus römischen Aufenthalt wenig mehr als ein Jahr vor 64 n. Chr. übrig. Marcus war also in dieser Zeit in Rom, wo er nach Petrus' und Paulus' Tode sein Evangelium abgeschlossen haben soll (cf. Iren. haer. 3, 1, 1).

Der dritte große Mann, mit dem sich Marcus begegnete, war Paulus. Wir haben gesehen, daß er ihn durch Barnabas kennen lernte, als dieser mit Paulus eine Kollekte aus Antiochia nach Jerusalem zur Stillung einer Hungersnot unter Claudius überbrachte (Act. 11, 27—30. 12, 25). Die wirtschaftliche Notlage verband sich damals, als Agrippa I. († 44 n. Chr.) gegen die Apostel vorging, mit andern Gefahren für die Christen. Marcus scheint von Barnabas besonders für den cyprischen Missionsplan gewonnen zu sein, während Paulus' kleinasiatische Pläne ihm zu weit ausschauend erscheinen

³⁹⁵⁾ Zahn, a. O. S. 25 f. — Siegmann, Petrus und Paulus in Rom.

³⁹⁶⁾ Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, 244.

³⁹⁷⁾ Zahn, a. O. S. 22.

mochten, so daß er aus Perge umkehrte. Das brachte eine Entfremdung zwischen ihm und Paulus hervor, die ja zur Trennung auch zwischen Paulus und Barnabas führte (Act. 15, 38). Die Trübung des Verhältnisses zu Paulus ist aber nicht von Dauer gewesen. Vielmehr finden wir Marcus später, als Paulus in Rom gefangen war, wieder in der Nähe des großen Apostels. Das zeigen uns zunächst die Briefe an Philemon (Phm. 24) und die Kolosser (Col. 4, 10), in denen Marcus den Grüßen des Paulus nach Kolossä die seinen anfügt. Im Philemonbriefe erscheint Marcus mit Aristarchus, Demas, Lucas als *συνεργός* des Paulus; vor ihm wird der Kolosser Epaphras als *συναιχμάλωτος* erwähnt (Phm. 23), der wohl die kolossische Gemeinde begründet hat (Col. 1, 7 ff.) und ihr deshalb am nächsten steht. Inwiefern er *συναιχμάλωτος* des Paulus genannt wird, wie im gleichzeitigen Kolosserbriefe Aristarchus heißt (Col. 4, 10), ist fraglich; im Gegensatz zu den tätigen Helfern (*συνεργοί*) scheint Epaphras in Rom jedenfalls zur Untätigkeit verurteilt zu sein.³⁹⁸) Im Kolosserbriefe erscheint Marcus als Retter des Barnabas neben Jesus Justus als geborner Jude wiederum unter den *συνεργοί εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* hinter Aristarchus aus Thessalonike, der diesmal Paulus' *συναιχμάλωτος* genannt wird, wie er denn seit der letzten Reise nach Jerusalem (Act. 20, 4) in der Umgebung des Apostels war, so daß er mit ihm die Seefahrt von Cäsarea nach Rom antrat (Act. 27, 2). Marcus ist also in keinem Falle als *συναιχμάλωτος*, in beiden als *συνεργός* bezeichnet; das Ziel der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* beweist, daß er nicht nur persönliche Dienste bei Paulus tat, sondern im Dienste des Evangeliums stand; als einziger Judenchrist mit Jesus Justus zusammen bedeutete er dem Apostel viel Erleichterung (*παρηγορία*).³⁹⁹) Er hatte damals die Absicht, in den Orient zu reisen und auch Kolossä aufzusuchen (Col. 4, 10). Daß diese Reise wirklich vonstatten ging, darf angenommen werden. Ob er im Auftrag des Apostels reiste, läßt sich nicht sagen; er mochte dann über Kolossä auf der großen Straße ostwärts nach Antiochien, Iconium, Estra gehen, wo paulinische Gemeinden waren (Act. 13, 50. 14, 5. 19. 2. Tim. 3, 11). Doch könnte er auch auf eigne Rechnung gereist sein, vielleicht nach dem syrischen Antiochia oder Jerusalem,

³⁹⁸) Lightfoot, Colossians² S. 236 erwägt eine geistliche Kriegsgefangenschaft, was doch nicht völlig befriedigt.

³⁹⁹) cf. Lightfoot a. O. S. 239.

in seine alte Heimat. Zur Zeit des zweiten Timotheusbriefes (2. Tim. 4, 11) wird er mit Timotheus von Paulus in Rom lebhaft zurückerwartet. Diesen Brief hat Paulus in Rom nicht lange vor seinem Tode geschrieben, denn er erwartet die Märtyrerkrone (2. Tim. 4, 6 ff.). War er nach der ersten Gefangenschaft in Spanien (1. Clem. 5) und Kleinasien (2. Tim. 4, 9 ff.), so ist seit 59 n. Chr. eine geraume Zeit vergangen. Der bevorstehende Winter (4, 21) scheint der des Jahres 62/63 n. Chr. zu sein. Daß Marcus wirklich nach Rom zurückgegangen ist, darf man aus dem ersten Petrusbriefe (1. Pt. 5, 13) sowie aus der Nachricht des Irenäus schließen (haer. 3, 1, 1), daß er dort nach Petrus' und Paulus' Tode sein Evangelium schrieb.

Wir müssen hier noch einen Blick auf die paulinische Chronologie werfen, um das genauere Verhältnis zwischen Petrus und Paulus zu bestimmen. Der Delphistein des Claudius bestimmt mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht voller Gewißheit das Prokonsulat des Gallio in Achaja auf Sommer 51/52 n. Chr.⁴⁰⁰) Denn die dort vorausgesetzte 26. Acclamation des Claudius kann nicht später als Juli 52 n. Chr. fallen, da am 1. August die siebenundzwanzigste erfolgt ist; andererseits fällt sie schwerlich in das elfte Jahr der mit den Regierungsjahren gleichlaufenden tribunicischen Gewalt des Kaisers (Januar 51—52 n. Chr.), da in dies Jahr allein drei Acclamationen fallen (Nr. 22—24). Also wird die 26. Acclamation zwischen Januar 52 und 1. August 52 n. Chr. liegen. Damals also war Gallio in Achaja, wo er als Proconsul einer senatorischen Provinz vermutlich nur ein Jahr blieb, so daß, nach dem gewöhnlichen Amtsantritt der Statthalter im Frühjahr zu schließen, sein Proconsulat am ehesten von Frühjahr 51—52 n. Chr. fallen wird. Kurz nach seinem Amtsantritt, also etwa Sommer 51 n. Chr., hatte er in Korinth die Sache Pauli gegen die Juden zu behandeln, nachdem Paulus anderthalb Jahre in Korinth war (Act. 18, 11 f.), so daß dieser um Neujahr 50 n. Chr. dort mag aufgetreten sein. Gallios Richterspruch ging dem Abschluß der zweiten Missionsreise kurz vorher, die nach der Fahrt über Ephesus, Cäsarea und wohl Jerusalem mit längerem Aufenthalt in Antiochia endete (Act. 18, 23). Die dritte Reise mag Anfang 52 n. Chr. von Antiochia angetreten sein; ihr Mittelpunkt

⁴⁰⁰) cf. S. 123 A. 148. — Deißmann, Paulus S. 159 ff. Dagegen Wohlenberg in *NTZ.* 1912 S. 380 ff.

war Ephesus, wo Paulus zwei bis drei Jahre blieb (19, 8. 10). Um Pfingsten 55 n. Chr. wäre er dann gemäß seiner Absicht in Jerusalem gewesen (20, 16), wo er gefangen genommen wurde. Damit läßt sich nun das Ende der Procuratur des Selig „zwei Jahre später“ (24, 27 *διετίας πληρωθείσης*) in Einklang bringen, nur daß die zwei Jahre nicht voll zu rechnen wären. Gegenüber der gewöhnlichen Auffassung, wonach der Amtswechsel zwischen Selig und Festus im Jahre 60 n. Chr. stattgefunden habe,⁴⁰¹⁾ steht in Hieronymus' Ausgabe der Eusebianischen Chronik, daß Selig in Neros zweitem Jahre (Oktober 55—Oktober 56) abberufen sei. Nach Josephus (antt. 20, 8, 9) wurde er wegen der Fürsprache seines Bruders Pallas vom Kaiser glimpflich behandelt. Pallas ist nun freilich nach Tacitus (ann. 13, 14) kurz vor dem 12. Februar 55 n. Chr. von seiner mächtigen Stellung als Finanzminister gestürzt worden, also ein Jahr vor dem vermutlichen Prozeß gegen Selig. Wegen dieser chronologischen Schwierigkeit vermutet Harnack⁴⁰²⁾ einen Fehler bei Tacitus, nämlich daß der Sturz erst 56 n. Chr. erfolgte, indem Claudius' Sohn Britannicus, der kurz darauf einem Mord zum Opfer fiel, damals nicht vierzehn (XIV) (Tac. ann. 13, 14), sondern fünfzehn (XV) Jahre alt wurde. Doch da Britannicus am 12. Februar 41 n. Chr. geboren ist, so müßte, falls Pallas als Fürsprecher seines Bruders noch Minister war, Selig' Abberufung, Pallas' Fürsprache und Pallas' Sturz in die ersten sechs Wochen des Jahres 56 n. Chr. fallen, was recht unwahrscheinlich ist. Eher läßt sich denken, daß Pallas auch nach seinem Sturz Anno 55 noch so viel Einfluß bei Hofe behielt oder wiedererlangte, daß er im folgenden Jahre seinem Bruder Selig in einer persönlichen Sache noch nützen konnte, so daß Josephus sich nur in der Machtstellung des Pallas zu dieser Zeit irrt (antt. 20, 8, 9 *Νέρων . . . μάλιστα τότε διὰ τιμῆς ἄγων ἐκείνον*). Sand Selig in Festus demnach etwa im Herbst 56 n. Chr. seinen Nachfolger, so wird Paulus' Prozeß eben damals in Gang gekommen, seine Romreise im Winter erfolgt sein, seine erste römische Gefangenschaft von Anfang 57 bis Anfang 59 n. Chr. gedauert haben (Act. 28, 30). Dann bleiben über fünf Jahre bis zur neronischen Verfolgung, etwa vier Jahre bis zum vermutlichen Auftreten des Petrus in Rom. Das ist genug Zeit, um darin nach einem günstigen Aus-

⁴⁰¹⁾ cf. Zahn, a. O. S. 634 ff. 638 A. 19.

⁴⁰²⁾ Harnack, a. O. II, 1, 233 ff.

gang des ersten römischen Prozesses⁴⁰³) die Reisen nach Spanien (1. Clem. 5) und Kleinasien (2. Tim.) sowie die zweite Gefangenschaft in Rom (2. Tim.) mit abschließendem Martyrium durchs Schwert unterzubringen. Wahrscheinlich also ist Paulus durchs Schwert gestorben, ehe Petrus nach Rom kam, nicht erst nach dem Tode von Petrus.⁴⁰⁴) Es scheint, daß Petrus die Mission des Paulus in Rom übernehmen wollte, wie Johannes sie später in Ephesus übernahm.

2. Schriftstellertum.

Marcus war kein Mann, der in der Kampflinie der Mission stand. Ihm fehlte die Kühnheit zum Wagnis, die Tatkraft des Handelns, der Mut, auf sich allein zu stehen. Er brauchte Anlehnung, und wie sein Anschluß an Barnabas, an Petrus, an Paulus zeigt, vermochte er, kraft seiner schmiegamen Natur, sich in willensstarke Männer verschiedener Art zu schicken, auch Konflikte mit ihnen zu überwinden. Daß er in ihrem Dienste von großem Werte war, zeigt uns Barnabas' zähes Festhalten an ihm auch gegenüber Paulus, später aber auch Paulus selbst in seinen Lobsprüchen über ihn vor den Kolossern und vor Timotheus und der alte Petrus kurz vor seinem Ende. Er galt Barnabas und Paulus als *ἡγηγέτης* (Act. 13, 5), Paulus nennt ihn als *συνεργὸς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Phm. 24. Col. 4, 10) und *ἐνχρηστος εἰς διακονίαν* (2. Tim. 4, 11); alle diese Ausdrücke zeigen uns, daß er im Dienste führender Männer Bedeutendes vermochte. Freilich eine genaue Bezeichnung seiner Dienste wird uns vorenthalten, nur daß seine Mitarbeit für das Reich Gottes (Col. 4, 10) auf Predigt oder Seelsorge schließen läßt. Als Schriftsteller nennt ihn keiner der Apostel, doch muß darum der Anfang seines Schriftstellertums nicht erst hinter ihren Tod fallen. Mit seiner Feder mochte er ihnen im brieflichen Verkehr mit ihren Gemeinden nützen; daneben konnte er sehr wohl auch eigene Erinnerungen niederschreiben.

Seine Jugendzeit seit Christi Auferstehung hat Marcus nach aller Wahrscheinlichkeit in der Umgebung des Apostels Petrus, seines

⁴⁰³) Die *πρώτη ἀπολογία* (2. Tim. 4, 16) ist wohl ein Stadium in der zweiten Gefangenschaft, nicht der Ausgang der ersten (Zahn, Einleitung I¹ S. 402 f.), von dem Timotheus ja längst wußte.

⁴⁰⁴) Gegen Zahn, a. O. I¹ S. 435 ff.

geistlichen Vaters, verbracht; diese Zeit wird von 30—42 n. Chr. gedauert haben. Denn daß Jesu Passion ins Jahr 30 n. Chr. fällt, darf als sicher gelten;⁴⁰⁵⁾ nach alter Überlieferung aber (Clem. strom. 6, 5. 43. Eus. h. e. 5, 18, 24) sind die Urapostel noch zwölf Jahre lang in Jerusalem geblieben, bis die Verfolgung unter Agrippa I. sie für einige Zeit zerstreute. Als Petrus nach seiner Gefangenschaft entwichen war (Act. 12, 1—24), trat Marcus eine Zeitlang in Barnabas Dienste (12, 25. 13, 5. 13. 15, 36 ff.). Beide Männer spielen nun im ersten Teile der Apostelgeschichte nach einer einheitlichen Überlieferung die Hauptrolle.⁴⁰⁶⁾ Die Klarheit und Wahrheit dieser Überlieferung zeugt von großer schriftstellerischer Begabung. Da nun darin Johannes Marcus öfter erwähnt wird (12, 12. 25 cf. 13, 5. 13), nicht als Hauptperson, sondern in Nebenrollen, die nichts für den großen Gang der Ereignisse ausmachen, so darf man ihn vielleicht als Gewährsmann für diese schönsten Abschnitte der vorpaulinischen Apostelgeschichte ansprechen. Da Marcus mit Lucas in der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus zusammentraf (c. 57—59 n. Chr. cf. Phm. 24. Col. 4, 10), so konnte Lucas für die Geschichte des Petrus und Barnabas sich keinen besseren Gewährsmann als ihn wünschen. Wahrscheinlich waren diese Geschichten damals schon schriftlich fixiert; denn sie heben sich durch ihre Schönheit von ihrer Umgebung im ersten Teil der Apostelgeschichte sehr vorteilhaft ab. Die ursprüngliche Reihenfolge ist freilich gestört, da c. 12, 1—24 vermutlich vor c. 9, 31—11, 18 stand und durch das Paulusstück (9, 1—30) aus andrer Quelle verdrängt wurde. Zeitlich fällt das Petrusstück (c. 9, 31—11, 18) wohl auch hinter das Barnabasstück (c. 11, 19—30. 12, 25). Doch weil dieses die erste Missionsreise

⁴⁰⁵⁾ cf. Achelis in *GN.* 1902 S. 707 ff. Preuschen in *ZNW.* 5 S. 1 ff. Achelis denkt an den 6. IV. 30; Preuschen an den 7. IV. 30. Jedenfalls fällt der Frühlingsvollmond, also die Passanacht (Philo, *De Sept.* 19. — *De Vita Mosis* 3, 29) im Jahre 30 n. Chr. auf den 6. April; der 6. IV. 30 aber war ein Freitag.

⁴⁰⁶⁾ cf. S. 114 f. Nämlich Act. 1, 15—26. 3, 1—4. 37. 5, 1—11. 8, 1^b. 14—17. 25. 9, 31—11, 18. 12, 1—24. Ob auch c. 11, 19—30. 12, 25. c. 13 f., kann man fragen. Harnack, *Beiträge* II S. 131 ff. unterscheidet von den Petrusgeschichten (A) die Barnabasgeschichten (11, 19—30. 12, 25. 13, 1—c. 14. [c. 15]) als eine besondere „antiochenisch-jerusalemische“ Quelle. Doch da in ihnen dieselbe Anschaulichkeit herrscht wie in den Petrusgeschichten der Quelle A und Marcus hier (12, 25) wie dort (12, 12) eine Rolle spielt, so möchte ich lieber an den gleichen Verfasser denken.

(c. 13f.) vorbereitet, wird die Petrusgeschichte absichtlich vorher zum Abschluß gebracht worden sein; die Reihenfolge c. 1, 15—26. 3, 1—4, 31. [32ff.]. 5, 1—11. 8, 1^b. 14—17. 25. 9, 31—11, 18. 12, 1—24 ergibt einen folgerichtigen Zusammenhang, der Petrus von der Judenmission zu den Samaritern und den Heiden führt. Darauf tritt Barnabas auf den Plan, der mit Paulus die Heidenmission im großen Stile einleitet. Wer von Marcus' Schriftstellertum spricht, muß jedenfalls diese Petrus- und Barnabasgeschichten unter dem Gesichtspunkte marcinischer Abkunft ernstlich erwägen, auch wenn kein zwingender Schluß möglich ist.

Unsre Untersuchung gilt aber nicht den Quellen der Petrus- und Barnabasgeschichte, sondern dem Marcusevangelium. Wir haben gefunden, daß es aus zwei Urschriften zusammengesetzt ist, dem Synopticon und der Sonderquelle. Mit dieser Erkenntnis ergibt sich eine neue Frage für die Entstehungszeit. Denn wir müssen nun zuerst die zeitliche Herkunft der zwei Urschriften bestimmen, ehe wir das zweite Evangelium als Ganzes besprechen. Die synoptische Grundschrift hat uns auf petrinischen Ursprung hingewiesen. Da Petrus und Marcus sich in Jerusalem, Antiochia und Rom begegneten, können an sich alle drei Städte als ihre Heimat in Betracht kommen. Das Johanneszeugnis bei Papias (Eus. h. e. 3, 39, 15), wenn echt, muß sich nach unsrer Auffassung auf die synoptische Grundschrift beziehen, die Johannes so gut wie Lucas noch unverbunden mit der Sonderquelle kennen konnte. Papias sagt nun nichts vom Ort ihrer Herkunft; daß Marcus sie in Rom geschrieben habe, wäre ein vor-eiliger Schluß. Mindestens die zugrunde liegende Überlieferung weist durchaus judenchristliche Züge auf; ein heidenchristlicher Charakter fehlt dem Synopticon völlig. Wohl fährt Jesus einmal in die Dekapolis (Mc. 5, 1 ff.), doch der Erzähler zeigt kein Bewußtsein, daß die Fahrt dem Versuche der Heidenpredigt galt, obwohl dies in Jesu eigner Absicht liegen mochte. Jesus sendet die Jünger ins jüdische Land (Mc. 6, 7 ff.), ihm gilt des Herrn Wort. Sie sind die neuen Winzer des Weinbergs (12, 9), nicht die Heiden; denn der Weinberg ist das jüdische Land (Jes. 5, 1 ff.). Auch die bevorstehende Christenverfolgung (13, 9^b) ist in Palästina zu denken, wo es herodeische „Könige“ und römische Statthalter gab. Daß das Evangelium die Völkerwelt umfassen soll, wird im Unterschiede von der Sonderquelle (Mc. 13, 10. 14, 9. Mt. 28, 16 ff.) nirgends ausdrücklich gesagt. Ja auch die apokalyptischen Himmelszeichen des Synopticons

und die Heimsuchungen betreffen zunächst Jerusalem (Lc. 21, 20) und Judäa (Mc. 13, 14^b ||), wenn auch der jüngste Tag zuletzt die ganze Erde heimsucht (Lc. 21, 35). Schauplatz und Anschauung sind also palästiniſch und judenchriſtlich; und wenn wir im Synopticon den Niederschlag der Petruspredigt haben, ſo iſt es die Geſtalt der erſten zwölf Jahre vor der Verfolgung durch Agrippa I., als das heidenchriſtliche Problem noch gar nicht vorhanden war. Dazu ſtimmt, was wir von der petriniſchen Predigt aus den Skizzen der Apoſtelgeſchichte wiſſen, wie oben gezeigt worden iſt. Wir haben alſo anzunehmen, daß das Synopticon aus den älteſten, jeruſalemischen Lehrvorträgen des Petrus erwachſen iſt.⁴⁰⁷⁾

Damit iſt aber nicht bewieſen, daß Marcus die ſynoptiſche Grundſchrift noch innerhalb der erſten zwölf Jahre in Jeruſalem niedeſchrieb. Ja dies kann nicht einmal wahrſcheinlich heißen. Schon daß wir unter ihrer griechiſchen Geſtalt eine aramäiſche Urſchrift nicht mit Sicherheit behaupten oder beweifen können, die für Jeruſalem doch allein natürlich war, erweckt die Frage, ob ſie nicht in griechiſchem Sprachgebiet entſtand. Solange Petrus als Haupt der Urgemeinde ſelbſt gegenwärtig war und der Reichthum ſeiner Verkündigung ungehemmt ſtrömte, war auch die Zuſammenfaſſung ſeiner Predigt in einem Buche entbehrlich; das Buch hätte den Reichthum des Lebens nicht erſetzen können. Anders lagen die Dinge in Antiochia, der Mutterſtadt der Heidenchriſtenheit (Act. 11, 22—26). Auch dort bedeutete Petrus etwas (Gal. 2, 11 ff.), wenn wir auch über die Dauer ſeines Aufenthaltes (ca. 48 n. Chr.) nichts Beſtimmtes ſagen können. Doch ſchon vor ſeiner Ankuſt, als Barnabas als Geſandter der Urgemeinde die junge antiocheniſche Chriſtenheit organiſierte, mußte ſich das Bedürfniß nach einer mit Jeruſalem übereinſtimmenden evangeliſchen Überlieferung geltend machen, als deren Grundform eben die petriniſche Predigt galt. Wenn Barnabas nun ſeinen Vetter Marcus wohl noch vor Agrippas I. Tode mit nach Antiochia nahm (Act. 12, 25) und ſich auch nach der erſten Miſſionsreiſe eine Zeitlang dort aufhielt (15, 36 ff.), ſo waren hier alle Vorausſetzungen zur Niederschrift des Synopticons gegeben. Wenn Marcus nach Papias *ἑρμηνευτὴς Πέτρον* heißt, wird er damit unmöglich als Dolmetſcher des aramäiſch predigenden Apoſtels bezeichnet. Vielmehr ſetzt der Ausdruck, *ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν*, voraus, daß Petrus während der Niederschrift nicht mit

⁴⁰⁷⁾ cf. Spitta, Synoptiſche Grundſchrift S. 476 ff. zur Zeitbeſtimmung.

Marcus zusammen war, da Marcus aus dem Gedächtnisse schrieb. Möchte dieser *ἐκμνηρευτής* auch in dem Sinne sein, daß er den Inhalt der petrinischen Predigt in griechischem Gewande wiedergab, so doch noch mehr so, daß er den Gedankeninhalt durch zweckmäßige Hervorhebung der Hauptsachen und Gruppierung des Ganzen interpretierte. Dazu hatte er in Antiochia reiche Gelegenheit, und damals, zu Anfang der heidenchristlichen Bewegung, erklärt sich auch der judenchristliche Charakter des Synopticons noch sehr gut. Daß es später unsern drei ersten Evangelien zugrunde gelegt wurde, erklärt sich vollkommen aus der Bedeutung des Petrus als des Hauptgewährsmannes der urchristlichen Verkündigung.

Freilich war Marcus mit Petrus auch in Rom zusammen (1. Pt. 5, 13), so daß eine Niederschrift des Synopticons dort nach Petrus' Tode denkbar wäre. Auch will erwogen sein, daß Marcus mit Lucas zu Paulus Zeiten in Rom zusammentraf (Phm. 24. Col. 4, 10 f.),⁴⁰⁸ das Synopticon aber die gemeinsame Grundlage unsers zweiten wie unsers dritten Evangeliums bildet. Indessen gerade die neutestamentlichen Angaben, für uns die sichersten Schrittsteine zum echten Quell der Überlieferung, sprechen nicht für römische Entstehung der synoptischen Grundschrift. Die römische Predigt des Petrus kann nämlich zur Zeit, als Marcus und Lucas sich bei Paulus begegneten, nicht von Marcus niedergeschrieben sein. Denn Petrus kam erst nach der ersten Gefangenschaft des Paulus, in der Philemonbrief und Kolosserbrief entstanden, nach Rom; seine dortige Predigt aber, weil von Marcus nicht nach dem Diktat, sondern aus späterer Erinnerung überliefert, muß noch später aufgezeichnet sein. Auch war Petrus damals längst Heidenmissionar geworden (1. Pt. 1, 1); so hätte er in Rom aus Christi Evangelium gewiß Gesichtspunkte hervorgehoben, die auf die heidenchristliche Mission hinausgingen, wie solche in unsrer Sonderquelle vorhanden sind (Mc. 7, 21 ff. 13, 10. 14, 9. [16, 15 f.] Mt. 28, 16 ff.), im Synopticon aber so gut wie gänzlich fehlen. Daß Marcus die synoptische Grundschrift nicht erst in Rom, sondern schon früher verfaßte, ist auch darum anzunehmen, weil er in Rom der Mitarbeiter des Apostels Paulus war. Unter

⁴⁰⁸) Papias spricht noch nicht von Rom, sondern erst Clemens (Eus. h. e. 6, 14, 6). Wenn Eusebius Papias neben Clemens als Gewährsmann nennt (h. e. 2, 15, 2), so ist uns dies eine sehr ungenaue Reminiscenz an das Zitat (h. e. 3, 39, 15); denn Papias kann die Geschichte von der Billigung des Marcusevangeliums durch Petrus kaum erzählt haben.

dem Eindruck der paulinischen Predigt würde er doch wahrscheinlich die paulinische Form des Evangeliums verwertet haben; wir haben aber gesehen, daß die paulinische *παράδοσις* sich weniger mit dem Synopticon als mit der Sonderquelle berührt. Auch unter dieser Erwägung ist es also wahrscheinlich, daß das Synopticon von Marcus auf Grund petrinischer Überlieferung schon niedergeschrieben war, als er in Rom mit Paulus zusammentraf. Die Plastik der Darstellung, das palästinische Kolorit, die judenchristliche Anschauung sprechen dafür, daß Marcus unter frischem, unverwischtem Eindruck der Petruspredigt schrieb, nicht erst zwanzig Jahre später in Rom. War aber Marcus mit dem Synopticon der Gewährsmann für Lucas während ihres beiderseitigen römischen Aufenthaltes, so kommt als Grundlage auch für Lucas die römische Predigt des Petrus nicht in Frage, sondern nur seine frühere Predigtweise, wie er sie in Jerusalem übte. Noch zu Lebzeiten des Paulus wird Lucas demnach Gelegenheit gehabt haben, die synoptische Grundschrift als Grundlage für sein eignes Evangelienbuch zu verwerten, wie ja Marcus wahrscheinlich auch sein Gewährsmann für die Hauptquelle der Petruserzählungen in der Apostelgeschichte war. Ob Marcus und Lucas sich nach der ersten Gefangenschaft des Paulus (57—59 n. Chr.) noch wiedergesehen haben, ist sehr unsicher.⁴⁰⁹⁾ Denn zwar hat Paulus im zweiten Timotheusbriefe zur Zeit seiner zweiten Gefangenschaft Lucas bei sich und hofft, auch den nach Kleinasien gereisten Marcus bald wiederzusehen (2. Tim. 4, 11); doch ob dieser Wunsch in Erfüllung gegangen ist, wissen wir nicht. Da Paulus mit seinem baldigen Tode rechnet, könnte sein Tod ein Wiedersehen von Marcus und Lucas verhindert haben. Zwar kam Marcus nach Rom, wie der erste Petrusbrief zeigt (1. Pt. 5, 13), aber vielleicht war Lucas damals schon abgereist; denn Petrus erwähnt ihn nicht. Und die um die Sonderquelle vermehrte neue Ausgabe des Marcusevangeliums hat Lucas nicht gekannt.

⁴⁰⁹⁾ Die von Thiersch, B. Weiß, Seine u. a. vertretene Auffassung, Philemon und Kolosserbrief seien in Cäsarea (ca. 55—56 n. Chr.) geschrieben, erscheint mir unwahrscheinlich. Zahn, Einleitung I¹ S. 312 ff. führt gewichtige Gründe für die römische Herkunft an. In Cäsarea war das Arbeitsgebiet des Philippus (Act. 21, 8 ff.), der in keinem Gruß der Briefe erwähnt wird; von paulinischer Predigt-tätigkeit dort hören wir nichts. Von Cäsarea aus strebte Paulus nicht nach Kolossä (Phm. 22), sondern nach Rom. Weshalb Onesimus noch vor seiner Bekehrung nach Cäsarea geflüchtet wäre, ist nicht einzusehen, während die Weltstadt Rom flüchtigen Sklaven genug Unterschlupf bot.

Unser Marcusevangelium enthält aber nicht nur die synoptische Grundschrift, sondern noch eine Sonderquelle, die innig damit verschmolzen ist. Wie kam Marcus, da wir ihn doch als Verfasser unsers zweiten Evangeliums überliefert haben, zu dieser zweiten Schrift? Es lassen sich darüber wenigstens Vermutungen äußern, die unsre Überlieferung berücksichtigen. Zunächst ist festzuhalten, daß Lucas, als er sich in Rom mit Marcus bei Paulus traf (Phm. 24. Col. 4, 10 ff.), die gegenwärtige Gestalt des Marcusevangeliums nicht gekannt hat, da die Sonderquelle von ihm nicht verwertet worden ist. Was uns die Bibel von Marcus' späteren Schicksalen andeutet, ist nun zwar nicht viel, aber doch genug, um ein Bild des Hergangs zu ermöglichen. Der Kolosserbrief (ca. 58 n. Chr.) zeigt uns, daß Marcus damals im Begriff war, von Rom aus eine Reise in den Orient anzutreten (Col. 4, 10). Die Dauer dieser Reise kennen wir nicht sicher; doch wenn Marcus erst in Paulus letzter Zeit bei Timotheus in Ephesus⁴¹⁰) wieder auftaucht, so hindert nichts anzunehmen, daß sie ihn bis dahin im Orient festgehalten hat. Ist der Kolosserbrief ca. 58 n. Chr. geschrieben, der zweite Timotheusbrief 62 n. Chr. vor Winters Anfang (4, 21), so war Marcus etwa vier Jahre von Rom abwesend. In dieser Zeit mag er nun die Sonderquelle im Orient kennen gelernt haben. Das könnte in Jerusalem gewesen sein, wo sie ihren Ursprung haben wird. Doch da Marcus sie bereits in griechischer Übersetzung zu benutzen scheint, könnte auch eine Griechenstadt wie Antiochia oder Ephesus in Betracht kommen. Führte sie ihren Ursprung auf Johannes zurück, so konnte Marcus leicht zu dem Entschluß kommen, sie mit dem Synopticon als dem Niederschlag der petrinischen Verkündigung zu vereinigen. Denn Petrus und Johannes waren die vornehmsten Männer der Urgemeinde, wie aus der Petrusquelle der Apostelgeschichte (Act. 3, 1 ff. 8, 1^b. 14—17. 25), die uns auf Marcus zurückzugehen scheint, und aus dem Galaterbriefe (Gal. 2, 9) hervorgeht. Und gerade die Sonderquelle stand ja zur *παράδοσις* des Paulus in naher Beziehung, dem Marcus in der römischen Zeit immer näher getreten war. Insofern konnte die Verbindung von synoptischer Grundschrift und Sonderquelle als Testament der großen Apostel Petrus, Johannes und Paulus gelten.

⁴¹⁰) Zahns Gegengründe (Einleitung I¹ S. 409 f.) sind nicht stichhaltig; er selbst gibt zu, daß Prisca und Aquila in Ephesus zu suchen sind (4, 19). War Onesiphorus in Iconium begütert (Acta Theclae 1 ff.), so konnte doch auch er zeitweilig in Ephesus wohnen.

Irenäus sagt, daß Marcus sein Evangelium nach dem Tode von Petrus und Paulus geschrieben habe (Ir. haer. 3, 1, 1. cf. Eus. h. e. 5, 8, 2). Daß es in Rom geschah, steht zwar nicht mit nackten Worten da, ist aber augenscheinlich gemeint, da eben vorher von der römischen Kirchengründung gesprochen ist. Wenn wir diese Nachricht nicht auf das Synopticon, sondern auf unser zweites Evangelium beziehen, woran Irenäus zweifellos denkt, so hat sie alle Wahrscheinlichkeit für sich. Clemens, der Marcus die Petruspredigten in Rom noch zu Lebzeiten des Apostels niederschreiben läßt, so daß Petrus sie noch zur Kenntnis genommen (Eus. h. e. 6, 14, 5 f.) oder gar gebilligt habe (h. e. 2, 15, 2), verdient Irenäus gegenüber nicht den Vorzug. Man könnte seine Nachricht aus einer Verquickung unsers Marcusevangeliums mit der synoptischen Grundschrift erklären, die in Rom zwar nicht entstanden, aber von Petrus gutgeheißen sein könnte, wenn nicht einfach die Absicht zugrunde liegt, Petrus' apostolische Autorität ausdrücklich über das Marcusevangelium zu setzen.⁴¹¹⁾ Marcus, der in Rom das Ende von Paulus ca. 62 n. Chr. (cf. 2. Tim. 4, 11) und Petrus 64 n. Chr. (1. Pt. 5, 13) erlebt haben wird, sah sich bald darauf veranlaßt, sein Evangelium in neuer Gestalt herauszugeben, um darin zwei Urzeugen der Worte und Werke Christi reden zu lassen. Die Verarbeitung des älteren Synopticons mit der Sonderquelle führte an beiden Quellen manche Änderungen und Kürzungen herbei. Manche Kopfstücke des Synopticons, die wir bei Lucas noch lesen, fielen der Verbindung mit der neuen Quelle zum Opfer; manche Verfälschungen paralleler Berichte traten ein, nicht immer zum Vorteil der Anschaulichkeit; manche Verdoppelungen, wie die wunderbare Speisung oder der doppelte Hahenschrei, entstanden. Die Arbeit läßt sich durchaus einer alttestamentlichen Schrift vergleichen, die wie der „Jehovist“ aus zwei Quellen erwachsen ist, in welcher Verfälschung die biblischen Erzähler ein so großes Talent zeigen. Für römische Abfassung würde man gern die Bezeichnung Simons von Cyrene als des Vaters von Alexander und Rufus (15, 21) geltend machen, da Paulus im Römerbriefe einen Christen Rufus mit seiner Mutter Maria grüßen läßt (Röm. 16, 13),⁴¹²⁾ wenn nur ganz sicher wäre, daß das Blatt mit Röm. 16, 1—20 nach Rom und nicht nach Ephesus gehört. Doch

⁴¹¹⁾ cf. Lagrange, Saint Marc p. XXIV ff.

⁴¹²⁾ Zahn, Einleitung II¹ S. 242.

die ausführliche Rede über rein und unrein paßt wieder gut in „die uns aus dem Römerbrieſe (Röm. 14) bekannte Richtung unter den römischen Chriſten“.⁴¹³⁾ Vielleicht führte eine Überprüfung der Form in Rom auch zu einigen Latinismen, beſonders wo griechiſche Ausdrücke durch lateiniſche erklärt werden (Mc. 12, 42. 15, 16),⁴¹³⁾ obwohl andre als Lehnwörter ebenſogut aus der aramäiſchen und helleniſtiſchen Volkſprache des Orients ſtammen können,⁴¹⁴⁾ ſo daß ſie vielleicht mehr als Vulgarismen anzusehen ſind, die Matthäus und Lucas teilweise vermieden haben. Ein genauer Vergleich zwiſchen dem Sprachgewande des Synopticons bei Marcus und Lucas könnte möglicherweise auch darüber entſcheiden, ob Lucas neben ſeinen Atticismen nicht auch urſprüngliche Wortformen hat ſtehen laſſen, die Marcus in der neuen Ausgabe ſeines Evangeliums abgeändert hat. Jedenfalls bleibt der Satz beſtehen, daß Lucas dieſe gegenwärtige Geſtalt nicht mehr kannte; er wird vor ihrer Vollendung, vielleicht alsbald nach Paulus' Tode, Rom verlaſſen haben. Die römische Kirche aber hatte in dem neuen Marcusevangelium ein unſchätzbares Denkmal der urchriſtlichen Überlieferung in zwei Typen, deren einer ſie an die Predigt des Petrus, einer an die des Paulus gemahnte. Es wird von Marcus ſehr bald nach dem Martirium der Apoſtel errichtet worden ſein (ca. 64 n. Chr.).

II. Matthäus.

1. Das Selbſtzeugnis.

Während Marcus einer der beſtbekannten neuteſtamentlichen Schriftſteller iſt, deſſen Figur uns in Jeruſalem, in Antiochia, in Rom begegnet, von deſſen Charakter wir uns ein deutliches Bild machen können, ſteht Matthäus' Geſtalt ziemlich tief im Dunkel. Während Marcus zu unſerm zweiten Evangelium auch bei ſcharfer Kritik von vielen in ein inniges Verhältniſſ geſetzt wird, gilt

⁴¹³⁾ Zahn, Einleitung II¹ S. 242. 251. — Lagrange, a. O. p. XCVIII. — Mc. 15, 39. 44. 45 πεντηρίων. — 12, 42 κοδράντης. — 7, 4. 8 ξέστης = sextarius. — 15, 16 πραιτώριον. — 6, 27 σπεκουλάτωρ. — 15, 15 φραγελλοῦν = flagellare.

⁴¹⁴⁾ cf. Zahn, Einleitung I¹ S. 45 ff. Daß Marcus überhaupt lateiniſch geſchrieben habe, ſagt zuerſt Ephraim Syrus (Zahn, Forſchungen I S. 54 A. 3).

Matthäus zwar vielen noch als Verfasser der Logia oder Herrnsprüche, die man in der Redequelle (Q) des ersten Evangeliums verarbeitet findet; doch daß dies ganze Evangelium, das seinen Namen trägt, ihm angehöre, gilt einem großen Kreise auch kirchlicher Theologen als unwahrscheinlich. Wir müssen dennoch von der Voraussetzung der Echtheit ausgehen, um sie auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Ist die Echtheit denkbar, dann empfiehlt es sich, sie auf Grund altchristlicher Überlieferung anzunehmen, solange nicht eine andre geschichtliche Sigur mit dem Buche in Beziehung gebracht werden kann.

Der Name Matthäus, aus Ματθαῖος abgekürzt,⁴¹⁵⁾ findet sich im Neuen Testament nur beim Apostel, so daß wir zunächst an diesen denken müssen. Auf die Jüngerpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus folgen im ersten Evangelium Thomas und *Ματθαῖος ὁ τελώνης* (Mt. 10, 2 ff.), während Marcus (3, 18) und Lucas (6, 15) Matthäus vor Thomas stellen. Da Marcus mit seinen Jüngerdreizehn das Synopticon wiedergeben wird,⁴¹⁶⁾ Lucas mit seinen Jüngerpaaren, von denen ein Jünger nicht Thaddäus, sondern Judas Jacobi heißt, vielleicht die Redequelle (Q) vertritt, so ist bei dieser Quellenzweiheit die gleichmäßige Vorordnung von Matthäus vor Thomas gewiß ursprünglich, so daß Matthäus (10, 3) absichtlich geändert hat.⁴¹⁷⁾ Auffallend ist auch, daß nur im ersten Evangelium Matthäus als *ὁ τελώνης* bezeichnet ist; denn nur bei ihm wird das frühere Gewerbe angegeben — Zelot und Sicarier sind Parteinamen —, und dies Gewerbe galt dem strengen Judentum als ehrenrührig. Da ein treuer Jünger Jesu von einem Unbeteiligten schwerlich als Glied eines verachteten Standes hervorgehoben wäre, scheint in der bescheidenen Nachordnung Matthäus des Zöllners hinter Thomas eine Selbstdemütigung des Matthäus zu liegen.⁴¹⁸⁾ Ebenso eigentümlich ist dem ersten Evangelium die Einführung des Namens Matthäus bei der Berufung des

⁴¹⁵⁾ cf. Dalman, Worte Jesu 1 S. 41.

⁴¹⁶⁾ i. S. 40.

⁴¹⁷⁾ Die Ordnung der Apostelgeschichte (Act. 1, 13), wo Matthäus hinter Bartholomäus an achter Stelle steht, erklärt sich wohl weniger aus der Neigung, die Endungen — *aïos* zusammenzustellen (Zahn, Apostelgeschichte S. 48 A. 21), als daraus, daß die vor Matthäus genannten Sieben vermutlich Zeugen der galiläischen Schlussoffenbarung Jesu waren (Joh. 21, 2), falls Hausleiter richtig die *ἄλλοι δύο* in Andreas und Philippus erkennt.

⁴¹⁸⁾ cf. Eus. dem. 3, 5, 81 ff. (Zahn, Einleitung II¹ S. 263).

Zöllners Levi Alphäi (Mt. 9, 9—13 cf. Mc. 2, 13 ff. Lc. 5, 27 ff.). Matthäus ist derselbe Levi, den Jesus im Vorbeigehen vom Zölltisch weg in seine Nachfolge beruft, um dann bei ihm mit vielen von *τελωνων και αμαρτωλων*⁴¹⁹⁾ zu speisen; an Verschiedenheit der Personen ist unmöglich zu denken;⁴²⁰⁾ denn alle drei Synoptiker bringen das Gastmahl mit folgendem Streitgespräch, alle drei stellen die Perikope zwischen Eichtbrüchigen und Fastenfrage. Auffallend ist, daß bei Marcus die *τελωναι* außer bei Levis Berufung nie vorkommen, während Matthäus ihren verachteten Stand bedeutsam hervorhebt (5, 46. 11, 19. 21, 31 f. (Q) cf. 18, 17), was freilich auch Lucas tut (3, 12. 7, 29. 18, 10. 11. 13). Die Gleichstellung des Apostels Matthäus mit dem Zöllner Levi vollzieht der erste Evangelist aber absichtlich, wie aus der Bezeichnung „Matthäus der Zöllner“ (10, 3) erhärtet wird. Demnach erfahren wir, daß Matthäus auch Levi hieß. Hebräische Doppelnamen kommen auch sonst vor, wie der Hohepriester Joseph-Kajaphas beweist (Jos. antt. 18, 2, 2);⁴²¹⁾ etwas andrer Art sind die hebräisch-griechischen Doppelnamen wie Johannes Marcus. Wie die letzten jüdischen Könige Joasaz-Schallum (2. Reg. 23, 30. Jer. 22, 11. 1. Chr. 3, 15), Eljakim-Joakim (2. Reg. 23, 34), Mattanja-Sidkija (2. Reg. 24, 17) ihren zweiten Namen dem neuen Herrn verdanken, könnte auch Matthäus der Christenname des Zöllners Levi sein. Wäre sein Vater Alphäus (Mc. 2, 14) auch der Vater von Jesu Jünger Jacobus Alphäi (Mc. 3, 18. Mt. 10, 3. Lc. 6, 15), so würden Matthäus und Jacobus Brüder sein, obwohl sie im Unterschiede von Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes nie so genannt werden.⁴²²⁾ Als Zollbeamter in Kapernaum stand Matthäus im Dienste des Herodes Antipas; die Zölle waren eine indirekte Steuer, die dem Landesherrn zugute kam; sie pfl egten an geldgewandte Leute verpachtet zu werden, die wieder ihre Unterpächter hatten. Wenn gerade Matthäus die Gegend von Kapernaum als das heidnische Galiläa bezeichnet (4, 15 cf. Jes. 8, 23), so will er gewiß auf den religiös gemischten Charakter der Bevölkerung seiner Zeit hinweisen; noch im Midrasch (Koh. r. 7, 26) heißt es, daß die בני כפרנחרי jüdische Keger seien.⁴²³⁾ Am gali-

⁴¹⁹⁾ Nach Lc. 5, 29 *τελωναι και αλλοι*, was milder ist.

⁴²⁰⁾ Gegen Spitta, Synoptische Grundschrift S. 83 f.

⁴²¹⁾ Zahn, a. O. S. 263.

⁴²²⁾ Zahn, a. O. S. 253 bezweifelt die Gleichung.

⁴²³⁾ Dalman, Orte und Wege S. 142 H. 2.

läischen See zeigt sich Matthäus gut bewandert. Zwar seine Nachricht, daß Jesus in Kapernaum bei Petrus wohnte (Mt. 17, 24 ff.), entstammt wohl der Sonderquelle. Doch die schöne Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum (Mt. 8, 5 ff. Lc. 7, 1 ff.) gehört zur Redequelle (Q), dem Kernstück des Matthäusevangeliums.⁴²⁴ Und daselbe gilt, wo Kapernaum neben den Nachbarorten Chorazin und Bethsaida als hochbegnadet, aber ungläubig bei ihm erscheinen (Mt. 11, 21—23. Lc. 10, 13—15 Q). Auch daß er Marcus zweimal korrigiert, indem er an Stelle der undurchsichtigen Gerasener (Mc. 5, 1) die Gadarener im Südosten des Sees setzt (Mt. 8, 28)⁴²⁵ und das dunkle Dalmanutha bei Marcus (Mc. 8, 10) durch die Landschaft von Magadan-Magdala ersetzt (Mt. 15, 39),⁴²⁵ wodurch volle topographische Klarheit entsteht, beweist seine Vertrautheit mit der Gegend am See, die dem Jerusalemer Marcus unbekannt sein mochte. Ebenso weiß er, daß der Galiläer an seinem Idiom erkennbar ist (Mt. 26, 72), was bei Marcus und Lucas verschwiegen bleibt (Mc. 14, 70. Lc. 22, 59). Kurz der Eindruck, daß im ersten Evangelium ein Galiläer aus Zöllnerkreisen zu uns redet, wird nirgends gestört.

Matthäus ist mit Jesus nach Jerusalem gezogen und hat Tod und Auferstehung dort mit erlebt (Act. 1, 13). Nach altchristlicher Überlieferung (Clem. strom. 6, 5, 43. Eus. h. e. 5, 18, 14) sind die Apostel zwölf Jahre lang, bis zur Verfolgung Agrippas I., dort geblieben, was wohl glaublich ist. Ob Matthäus später wieder nach Galiläa gegangen ist, als das Evangelium, wohl seit Agrippas I. Tode (44 n. Chr.), unter römischer Duldung Fortschritte in ganz Palästina machte (Act. 9, 31), steht dahin. Noch weniger läßt sich die Nachricht prüfen, daß Matthäus nach anfänglicher Wirksamkeit unter den „Hebräern“ auch andres, also wohl griechisches Gebiet aufgesucht habe (Eus. h. e. 3, 24, 6). Das Evangelium selbst weist gerade in dem, was über Synopticon und Sonderquelle hinausgeht, Jerusalem und Judäa als Heimat auf. So ist die Kindheitsgeschichte sicher aus jüdischer Überlieferung entstanden. Dem falschen Könige Herodes in Jerusalem, dem in Judäa sein Sohn Archelaus folgt (2, 22), tritt im Immanuel der wahre messianische König gegenüber,

⁴²⁴) Aus Q hat Lucas gewiß auch die Nachricht vom Bau der Synagoge durch den Hauptmann (7, 5).

⁴²⁵) cf. Palästinajahrbuch 14 S. 14 ff. 27 ff.

der nach Jesaias Wort wunderbar von einer Jungfrau geboren ist (2, 1 ff. cf. 1, 23). Freilich seine Geburtsstadt ist entsprechend der alten Weissagung Michas (Mi. 5, 1) Bethlehchem (Mt. 2, 1. 5), wo damals Joseph scheinbar sogar ansässig ist, da Nazaret erst nach seiner Rückkehr aus Ägypten erwähnt wird (2, 23). Jerusalem, Bethlehchem und Judäa sind der Schoß der messianischen Geschichte. Auch die matthäischen Sonderstücke am Schluß des Evangeliums zeigen jerusalemische Herkunft. Jesu Verräter wirft das Geld im Tempel von Jerusalem weg, wofür der Blutacker als Begräbnisort der Fremden gekauft wird, der noch zur Zeit der Niederschrift so heißt (27, 3—10). Ebenso erfolgt nach Jesu Tode die Erscheinung der Toten in der heiligen Stadt (27, 51^b—53), und auch das Sonderstück über die Wache am Grabe (27, 62—66. 28, 2—4. 11—15) gehört nach Jerusalem, wo das Gerücht vom Diebstahl des Leichnams Jesu bei den Juden noch immer umgeht (28, 15). Das jerusalemische Kolorit des Evangeliums tritt aber auch darin zutage, daß Jerusalem noch immer als Mittelpunkt des Kultus gilt. Es ist die Stadt des großen Königs (5, 35), die heilige Stadt (4, 5. 27, 53 ἡ ἁγία πόλις). Die Heiligkeit des Tempelhauses (ναός) mit seinem verhüllenden Vorhang (27, 51^{ll}) und dem heiligen Schatz (27, 6 κορβανᾶς)⁴²⁶ tritt bei Matthäus nachdrücklich auch da hervor (Mt. 23, 16. 17. 21. 35. 27, 5), wo Marcus und Lucas keine Parallelen bieten. Desgleichen der Altar (5, 23 f. 23, 18—20), den weder Synopticon noch Sonderquelle erwähnen. Der Platz zwischen Vorhalle und Altar (23, 35 Ἐκ. 11, 51), der auch den Priestern nur bedingt zugänglich war, der Priesterhof (12, 5), in den Laien nur zum Vollzug des Opfers (δῶρον) eintraten (5, 23 f.),⁴²⁷ der Frauenhof mit seinen Opferstöcken (γαζοφυλάκια),⁴²⁸ vielleicht auch den Geldwechslern (21, 12 ff.), während die Opfertiere wohl außerhalb feilgehalten wurden.⁴²⁹ Ferner die prächtigen Nebenbauten (24, 1^b οἰκοδομαί), die steil über dem Kidrontal thronende Südostecke des Tempelplatzes (4, 5 Ἐκ. 4, 9 περιόριον τοῦ ἱεροῦ),⁴³⁰ der große Vorhof mit seinem Volks-

⁴²⁶) Jos. bell. 2, 9, 4 . . . τὸν ἱερὸν θησαυρὸν, καλεῖται δὲ κορβανᾶς.

⁴²⁷) Dalman im Palästinajahrbuch 5 S. 34.

⁴²⁸) M^c. 12, 41 ff. Ἐκ. 21, 1 ff. Matthäus hat freilich die Perikope mit dem γαζοφυλάκιον ausgeschieden, aber sicher gekannt (s. S. 68). Zur Sache cf. Dalman, Orte und Wege S. 277.

⁴²⁹) Dalman, a. O. S. 271.

⁴³⁰) Dalman, a. O. S. 274.

getümmel (21, 14—16), wo Jesus ja nach allen Evangelien handelnd und lehrend auftritt. Auch die Tempelabgabe von einem halben Sekel, die freilich für die Christen nur freiwillig, nicht mehr pflichtmäßig ist, erwähnt Matthäus (17, 24 ff.), während Marcus die wohl der Sonderquelle entstammende Perikope als für die Heidenchristen ungültig wegläßt. Bemerkenswert ist, daß bei Synopticon und Sonderquelle, den erzählenden Hauptquellen des Matthäus, Tempel und Kultus viel mehr zurücktreten, nur die Redequelle hebt beides hervor, und sie ist ja gerade das Haupteigentum unsers ersten Evangeliums. Doch wenn Lucas, der die Redequelle gleichfalls verwertet, die Grundzüge des Tempeldienstes viel weniger betont, so ist dies ein Zeichen, daß dieser von Matthäus absichtlich in das Gesamtbild seines Evangeliums aufgenommen wurde. Das erklärt sich am besten bei jerusalemischer Herkunft zu einer Zeit, als der Tempel noch stand. Auch die bei Matthäus neben den Pharisäern stehenden Sadducäer (3, 7. 16, 1. 6. 11. 12), die sonst nur einmal im Synopticon im Gegensatz zu diesen auftauchen (22, 23. 34 cf. Mc. 12, 18. Lc. 20, 27), gehören nach Jerusalem. Sie waren die jüdische Priesterpartei, die gerade der Urchristenheit den ersten scharfen Kampf ansetzte (Act. 4, 1. 5, 17 cf. 23, 6. 7. 8), so daß sie unter ihnen wie den Pharisäern zu leiden hatte. Das Matthäusevangelium spiegelt damit also urchristliche Anfechtungen der jerusalemischen Behörde wider.

Daß Matthäus für Judenchristen schreibt, ist allbekannt und braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Wie Jerusalem und sein Kultus, so spielt Mose und sein Gesetz eine Rolle. Mose wird nie von Jesus bekämpft, sondern nur die Schriftgelehrten und Pharisäer, die sich auf Moses Stuhl gesetzt haben (23, 2). In Mose und Elia, die in der Verklärung Jesu erscheinen (17, 1 ff. Mc. 9, 2 ff.), sind Gesetz und Propheten repräsentiert. Der Begriff *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (5, 17 f. 7, 12. 11, 13 || Lc. 16, 16]. 22, 40), rabbinischem *תורה ונביאים* genau entsprechend, kommt weder im Synopticon noch in der Sonderquelle vor, sondern gehört zur matthäischen Redequelle, die auch Lucas kennt; doch kennt Lucas ihn offenbar noch aus andern Quellen (cf. Act. 13, 15. 24, 14. 28, 23 cf. Lc. 16, 29. 31. 24, 44). Er ist der Inbegriff der jüdischen Bibel, sofern sie Vorlesebuch der Synagoge war (Act. 13, 15); die *כתובים*, die „geschriebenen Bücher“, wurden nicht regelmäßig vorgelesen und schieden damit aus der Bibelkenntnis des Volkes aus, sofern sie nicht wie die Psalmen

(Lc. 24, 44) zur öffentlichen Liturgie gehörten. Gesetz und Propheten enthalten die Summa des Willens Gottes, der im Liebesgebot besteht (22, 40), und der Weisagung, die in Christus erfüllt wird (Mt. 11, 13 || Lc. 16, 16). Als Willensausdruck Gottes steht auch *ὁ νόμος* allein bei Matthäus in schärfster Betonung (Mt. 5, 18 || Lc. 16, 17. — Mt. [15, 6.] 22, 36. 23, 23). Das ist um so bezeichnender, als bei Marcus *ὁ νόμος* gar nicht vorkommt, bei Lucas außer den Stücken aus der Redequelle nur in judenchristlichen Sonderstücken (Lc. 2, 22. 23 f. 27. 39. 10, 26. 24, 44). Doch über dem Gesetz steht die Verheißung der Propheten, die in Jesus Christus sich erfüllt (1, 1). Der messianische Gedanke tritt bei Matthäus überall in das Licht des Schriftbeweises, in Fortsetzung der von Jesus selbst gegebenen Richtung. Bekanntlich liebt Matthäus die Anführung alttestamentlicher Weissagungen, die in Christus erfüllt sind, *ἵνα [δπως] πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν* (1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. [26, 54. 56.] 27, 9). Die Formel mit ihren Spielarten ist sein Eigentum, und gerade die hierbei gebrauchten Bibelstellen gehen im Unterschiede von denen des Synopticons, der Sonderquelle, der Redequelle nicht auf die Septuaginta, sondern auf den hebräischen Text zurück, verraten sich also auch dadurch als eigne Auswahl des ersten Evangelisten. Die Formel birgt aber eine entsprechende Geschichtsbetrachtung. Abraham als Patriarch der Verheißung ist das Haupt des messianischen Geschlechts (Gen. 17, 6), das in David seinen geschichtlichen Typus hat, in Jesus Christus zur Vollendung kommt. Kein Evangelist betont so stark wie Matthäus die Davidsohnschaft Christi (1, 1. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 21, 9. 15), obwohl diese auch schon im Synopticon Voraussetzung mancher Aussprüche ist (Mc. 2, 25 || 10, 47 || 12, 35 ff. || 11, 10). Während sie aber hier im halben Dunkel bleibt, steht sie bei Matthäus im vollen Lichte. Freilich wird nicht gesagt, daß sie *κατὰ σάρκα* besteht; denn wohl ist Joseph dem Blute nach ein Davidide; aber Jesus ist ein Sohn Josephs nicht dem Blute, sondern nur dem Rechte nach (1, 16).⁴³¹⁾ Dem Rechte nach aber besteht die messianische Würde Jesu ganz im Sinne der Prophetie. Denn auch Jesaias Immanuel (Jes. 7, 14) ist dem Rechte nach messianischer Herkunft, obwohl er dem Blute nach einer Jungfrau entstammt. Die Jungfrauengeburt Jesu, von

⁴³¹⁾ Die bekannte Lesart des Sprosinaiticus darf wohl heute als erledigt gelten.

Matthäus' Zeitgenossen offenbar verdächtigt, entspricht der messianischen Weissagung, aber auch der Reinheit der Abkunft des Messias; denn dem Blute nach war Davids Stammbaum entweiht durch unreine Beimischung, wie Tamar, Rahab, Ruth und Bathseba zeigen (1, 3. 5. 6), was sich für den messianischen König der Erfüllung nicht schickt.⁴³²⁾ Gerade indem Davids Stammbaum dem Blute nach mit Jesu Adoptivvater abbricht, obwohl Jesus dem Rechte nach ihm eingegliedert ist, erweist sich, daß Jesus mehr ist als Salomo, der Davidssohn (12, 42) aus der Verbindung mit Bathseba (1, 6). Sein Geburtsort ist nicht Jerusalem, sondern Bethlehem, nach alter Weissagung (2, 5f. cf. Mi. 5, 1) und jüdischer Erwartung (Joh. 7, 12 cf. Lc. 2, 1 ff.), während Nazaret seinem Adoptivvater Joseph der Weissagung gemäß den Beinamen *Ναζωραῖος* „Naziräer“ gibt, der auch auf den Adoptivsohn übergeht.⁴³³⁾ Aus dem dreigliedrigen Stammbaum Jesu stehen die drei Schlußgestalten David (1, 6), Josia (1, 10) und Jesus Christus (1, 16) in innerer Beziehung.⁴³⁴⁾ In Jesus Christus, dem sanftmütigen Könige von Jerusalem (Mt. 21, 5. 9. 15), vereinigen sich beide Typen. Denn er ist Davids Sohn, der König von Israel, dessen zwölf Stämme

⁴³²⁾ Seeberg in Bonwetschs Festschrift S. 13 ff. nimmt an, daß wie die vier anrühigen Stammütter, so auch Maria aus dem Heidentum stammte. Doch Bathseba war unsers Wissens keine Heidin; als Weib des Uria wird sie nicht als Heidin, sondern als Ehebrecherin gekennzeichnet. Von Marias und Salomes heidnischen Abkunft fehlt jede Spur. Vor allem aber handelt es sich ja nicht um Marias, sondern um Josephs Stammbaum, der durch die Mitgliedschaft der vier unreinen Frauen *κατὰ σάρκα* entehrt ist.

⁴³³⁾ Subjekt in Mt. 2, 21—23 ist überall Joseph, der aus Ägypten zurückkehrt. So vermute ich, wird auch er Subjekt von *Ναζωραῖος κληθήσεται* sein. „Joseph“, der einstmals gleichfalls in Ägypten flüchtige Erzvater, wird aber Gen. 49, 26. Dt. 33, 16 נַזִּיר אֶתְרֵי, „der Naziräer unter seinen Brüdern“ in prophetischen Sprüchen genannt. Dann hätte man ein Prophetenwort über den Nazoräer „Joseph“, dessen Beiname auf seinen Pflegesohn naturgemäß überging. Epiphanius (haer. 78, 7) nennt auch Josephs Sohn Jacobus einen *Ναζωραῖος*, was er freilich mit *ἄγιος* wiedergibt. *Ναζωραῖος* kann auf ein aramäisches נַזְרִיָּא zurückgehen. Die Bildung pā'ôlâ ist im Aramäischen überaus häufig, aramäisches nâzôrâ könnte in der Literatur durch das hebräische Lehnwort n'zirâ verdrängt worden sein.

⁴³⁴⁾ Die zweite Reihe der 3 × 14 Glieder (1, 17) beginnt wohl mit dem doppelt gezählten König David (1, 6), so daß nicht Jekonja, sondern Josia die zweite Reihe abschließt (de Wette). Daß Josia der Vater Jekonjas sei, sagt auch 3. Esr. 1, 32, wonach sich Matthäus wohl richtet.

unter ihm zum messianischen Reiche vereinigt sind (Mt. 2, 6. 19, 28). Der Begriff *Ἰσραήλ* ist wie der *υἱὸς Δαυείδ* bei Matthäus ein Hauptbegriff, um das ganze Volkstum nach seiner nationalen (2, 6. 20. 10, 23. 27, 9) und religiösen (8, 10. 9, 33. 10, 6. 15, 24. 31. 19, 28. 27, 42) Bedeutung zu bezeichnen; bei Marcus kommt *Ἰσραήλ* nur in zwei Zitaten vor (Mc. 12, 29. 15, 32), bei Lucas außer den Stücken der Redequelle (Lc. 7, 9. 22, 30¹⁾) nur in Sonderstücken (1, 16. 2, 34. 54. 80. 2, 25. 32. 4, 25. 24, 21) eigenen Ursprungs. Daneben aber erinnert Jesus an den Märtyrerkönig Josia (3. Esr. 1, 26 ff.), das wahrscheinliche Urbild des frommen Hirten bei Deuterosepharja (Sach. 11, 4—14), bei dessen Tode die Herde sich zerstreut (Sach. 13, 7—9. cf. Mt. 26, 31), bis der Durchbohrte wunderbar wiedererscheint (Sach. 12, 8. 10).⁴⁸⁵⁾ Dies messianische Bild ist noch vertieft durch die Leidenszüge des deuterosephaiianischen Gottesknechtes, der als Heiland die Schwachheit und Krankheit Israels trägt (8, 17 cf. Jes. 53, 4). Matthäus sieht in Jesus den *מְבִרַךְ יְהוָה*, der verborgen dahinwandelt (12, 16 ff. cf. Jes. 42, 1—4), von Gottes Geist gesalbt, bestimmt zum Missionar der Völkervelt (Mt. 12, 19. 21 cf. 4, 15 f.) und Seelsorger des verglimmenden israelitischen Volkslebens. Im Gottesknecht offenbart sich die Weltreligion, die das Weltreich erfüllen soll. Dieser Gedanke der Weltreligion tritt bei Matthäus sehr stark hervor, so daß man sieht, daß das Evangelium damals bereits unter den Heiden wirkte. Aus dem ausführlichen Zitate (Mt. 12, 16 ff. = Jes. 42, 1—4) geht die Bedeutung hervor, die Matthäus diesem Verhältnis Jesu zum Gottesknecht beigemessen hat.

Der Gedankenkreis des Matthäusbuches begegnet uns nun in der Urgemeinde von Jerusalem wieder. Ihre drei Säulen Petrus, Johannes und Jacobus (Gal. 2, 9) sind auf seine Gestalt von großem Einfluß gewesen. Petrus ist der erste (Mt. 10, 2 *πρῶτος*) der Jünger und ihr Wortführer; er ist unter ihnen die persönlichste Gestalt von Anfang bis zum Schluß; er ist der Grundstein der *ἐκκλησία* Christi (Mt. 16, 17—19), die ihre Form in der noch ungeteilten Urgemeinde Jerusalems fand (18, 18). Für Petrus und Johannes liegt der Beweis ihrer grundlegenden Bedeutung in der Sache des Evangeliums bei Matthäus ja darin, daß dieser das Marcusevangelium neben der Redequelle zur Hauptquelle seines Buches

⁴⁸⁵⁾ Procksch, Kleine prophetische Schriften II S. 113 f.

gemacht hat, Marcus aber nach unsern Untersuchungen zwei Überlieferungen verwertet, von denen wir die mündliche auf Petrus, die schriftliche auf Johannes zurückgeführt haben. Doch auch Jacobus, der Bruder Jesu, das Haupt der jerusalemischen Gemeinde, scheint im Matthäusevangelium nachzuwirken. Denn der Jacobusbrief, dessen Echtheit zu bezweifeln kein stichhaltiger Grund vorliegt, zeigt manche Verwandtschaft mit Matthäus in der Anschauung. Abraham gilt in beiden Schriftwerken als Anfänger des Geschlechtes der Verheißung (Mt. 1, 1. 3, 9. Jac. 2, 21); die Gläubigen nennen sich lieber Söhne Abrahams als Israels, weil in Abraham die Glaubensgemeinde über der Volksgemeinschaft steht. Kommt bei Jacobus auch *Ἰσραήλ*, das bei Matthäus so häufig ist, nicht vor, so doch die *δώδεκα φυλαί* als Inbegriff des Gottesvolkes (Jac. 1, 1), gerade wie in der johanneischen Apokalypse (Ap. 21, 12) und bei Matthäus in der Redequelle (19, 28 || Lc. 11, 30). Jacobus wie Matthäus unterscheidet von dem aus dem Judentum stammenden Bethaus der *συναγωγή* mit der Anstalt der *πρωτοκαθεδρία* (Jac. 2, 2. Mt. 23, 6) die *ἐκκλησία* (Jac. 5, 14. Mt. 16, 19. 18, 18) als die christliche Gemeinschaft. An ihrer Spitze stehen bei Jacobus die *πρεσβύτεροι* (5, 14 cf. Act. 11, 30. 21, 18. 15, 2. 4. 6. 22), deren es zu Jesu Zeit noch keine geben konnte; als Grundlage der christlichen Verfassung gilt auch in ihr das Gesetz (*νόμος* Jac. 1, 25. 2, 12. 4, 11. cf. Mt. 5, 17 f. || 7, 12. 11, 13 ||. 12, 5. 22, 36. 40. 23, 23); doch ist es ein Gesetz der *ἐλευθερία* (Jac. 1, 25. 2, 12), in der sich somit der Gesetzesbegriff des Christentums vollendet, wie auch im Matthäusevangelium die Kinder Gottes *ἐλεύθεροι* genannt werden (17, 26), gegenüber von Marcus und Lucas wieder ein einzigartiger Ausdruck. Das Ziel der Gotteskindschaft ist die Vollkommenheit; wie Gott *τέλειος* ist (Mt. 5, 48), von dem der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* (Jac. 1, 25) und *πᾶν ὥρημα τέλειον* (1, 17) stammt, so sollen auch die Christen *τέλειοι* sein (Jac. 1, 4. 3, 2. Mt. 5, 48. 19, 21); diesen Begriff des *ἄνθρωπος τέλειος* = *אדם תמים* sucht man bei Marcus und Lucas vergeblich. Der Vollkommenheit Gottes entspricht die *δικαιοσύνη* = *צדקה* auf seiten Gottes (Jac. 1, 20. Mt. 3, 15. 5, 6. 10. 6, 33. 21, 32) wie des Menschen (Jac. 3, 18 cf. Mt. 5, 20. 6, 1); das Eigenschaftswort *δίκαιος* = *צדיק* hat Jacobus (5, 6. 16) wie Matthäus (1, 19. 5, 45. 9, 13. 10, 41. 13, 17. 43. 49. 23, 28. 29. 35. 25, 37. 46. 27, 19). Welchen Nachdruck Matthäus auf den ganzen Begriff legt, ermißt man daran, daß *δικαιοσύνη* bei Marcus fehlt, bei Lucas nur

einmal im Lobgesang des Zacharias (Lc. 1, 75) vorkommt, und daß *δικαιος* bei Marcus nur einmal (6, 20) begegnet. Auch andre urchristliche Tugenden wie Sanftmut (*πραῦτης* = *נָנִיחַ* Jac. 1, 23. 3, 13. Mt. 5, 5. 11, 29. 21, 5), Demut (cf. *ταπεινός* = *נָפֵסָה* Jac. 1, 9. 4, 6. Mt. 11, 29. 18, 4. 23, 12), Langmut (*μακροθυμεῖν* = *נִסְבָּר* Jac. 5, 7. Mt. 18, 26. 29) vermissen wir bei Marcus ganz, bei Lucas wenigstens teilweise wie *πραῦτης*. Im Glaubensleben erscheint Christus als Gegenstand des Glaubens sowohl bei Jacobus (2, 1 *πίστις τοῦ κυρίου*) wie Matthäus (18, 6 *πιστεῦναι εἰς* — 27, 42 *πιστεῦναι ἐπ' αὐτῷ*), nicht aber dem Ausdruck nach bei Marcus und Lucas. Ähnlich steht es mit dem Begriffe der *παρουσία*, den wohl Jacobus (5, 7f.) und Matthäus (24, 3. 27), nicht aber Marcus und Lucas bringen, obwohl sie natürlich die Sache haben. Man ersieht aus diesem Register theologisch wichtiger Begriffe, daß eine Verwandtschaft zwischen Jacobus und Matthäus besteht, die aus dem Eindruck dieser Säule des Jerusalemer Gemeindewesens auf den Evangelisten zu erklären sein wird. Dieser Eindruck kann sehr wohl unmittelbar sein; denn die Wucht der Persönlichkeit des Jacobus geht aus allen erhaltenen Nachrichten hervor. Doch kann seine Begriffswelt auch durch Vermittelung der Urgemeinde auf Matthäus gewirkt haben. Mit der Urgemeinde steht in enger Beziehung seine Anschauung von Jesus als dem deuteriojesaianischen Gottesknecht (Mt. 12, 16 ff. cf. 8, 17), die ja in Jesu eigner Verkündigung ihre Wurzel hat (Lc. 4, 16 ff. 22, 37).⁴³⁶⁾ Wie Jesus bei ihm der erwählte *παῖς τοῦ κυρίου* ist, dessen stille Wirksamkeit sich zuletzt auf die Heidenwelt ausdehnen soll, so gilt er in der Urgemeinde als solcher sowohl in der pfingstlichen Petrusrede in der Halle Salomos (Act. 3, 13. 26) als in dem urwüchsigem Gemeindegebet der Christen (4, 27. 30), dem die Geistesmitteilung folgt. In Jesus ist der Gottesknecht nach alter Weissagung durch die Auferstehung verherrlicht (Act. 3, 13. 26 cf. Jes. 52, 13), nachdem er wie ein Lamm

⁴³⁶⁾ Daß Lc. 4, 16 ff. 22, 35—38 echte Überlieferung vorliegt, halte ich für sicher; doch scheinen zwei Quellen zu fließen. Lc. 4, 16 ff. ist verwandt mit c. 5, 1 ff. 7, 36 ff. usw.; Lc. 22, 35—38 stellt Schlatter, Die beiden Schwerter S. 18 zu Lc. 10, 1 ff. (cf. 22, 35 : 10, 4). Daß Jes. 61, 1—3 (Lc. 4, 16 ff.) zu den Gedichten vom Gottesknecht gehört, geht aus dem Verhältnis zu c. 42, 1—4 hervor; kein anderer Träger der Geistesalbung als Erlöser des Volks ist denkbar als der prophetische Gottesknecht, der in c. 61, 1—3 als vom Tode erstanden (52, 12 bis c. 53) aufzufassen ist (cf. Act. 3, 26).

zur Schlachtbank geführt worden war (Act. 8, 32 f. cf. Jes. 53, 7 f.). Seine Bezeichnung als *παῖς τοῦ κυρίου* gehört zu den ursprünglichsten Theologumena der Urchristenheit; sie ist später durch den *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* verdrängt worden.

Zeitlich gibt Marcus die obere Altersgrenze für das Matthäusevangelium ab. Da Marcus seinem Evangelium die heutige Gestalt kaum vor 65 n. Chr. gegeben hat, unser Marcusevangelium aber die historische Hauptgrundlage für Matthäus bildet, so hat der genannte Zeitpunkt als terminus a quo zu gelten. Die untere Altersgrenze pflegt unter dem Gesichtspunkt der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) verhandelt zu werden. Freilich ist die Entscheidung, ob dies Ereignis von Matthäus schon vorausgesetzt wird oder nicht, nicht leicht. Das Schlußwort der synoptischen Apokalypse, das Zeitalter Jesu werde noch das Ende erleben (Mc. 13, 30. Mt. 24, 34. Lc. 21, 32 cf. Mc. 9, 1 ||), scheint sich der Evangelist doch als Glaubensbekenntnis angeeignet zu haben, so daß er noch zur ersten Generation gehören wird. Unheilsweisagungen Jesu über Stadt oder Tempel können an sich unmöglich als prophetiae ex eventu gelten; wohin käme man bei dieser Betrachtung mit der alttestamentlichen Prophetie. Sie stehen schon in den Quellen unsers Evangeliums, in Synopticon ([Lc. 21, 20 ff.] Mc. 13, 2 ||) und Redequelle (Mt. 23, 38. 24, 28. Lc. 13, 35. 17, 37), während die marcomatthäische Sonderquelle unter dem *βόελλυμα ἐρημώσεως* (Mc. 13, 14^a. Mt. 24, 15) wohl nicht die Zerstörung des Tempels oder der Stadt, sondern die Aufrichtung des Götzendienstes versteht. Nach Eintritt der Zerstörung sollte man bei Matthäus eine stärkere Zeichnung des Ereignisses erwarten, als die Andeutungen der Quellen enthalten. Am schwersten für die Zeit nach 70 n. Chr. wiegt der aus dem Gleichnis von der Hochzeit fallende Zug in Mt. 22, 6 f., den Lucas nicht hat. Doch könnte er der versprengte Rest eines andern Gleichnisses sein, worin der Kriegszug gegen eine empörerische Stadt motiviert wäre, wie auch V. 11—14 ein andres Gleichnis bringt. Zur Abfassung nach 70 n. Chr. scheint er mir nicht zu zwingen.⁴³⁷⁾ Wenn Grotius und Wellhausen recht hätten, Mt. 23, 35 *ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* auf Zacharias, Bariscäus' Sohn zu deuten, der 67/68 n. Chr. von den Zeloten ermordet wurde (Jos. bell. 4, 5, 4), so würde das doch noch vor 70 n. Chr. fallen. Matthäus hätte dann das Herrenwort aus

⁴³⁷⁾ Fragen darf man, ob Mt. 22, 6 f. ins fertige Evangelium später nachgetragen wurde.

der Redequelle (Lc. 11, 51), das ursprünglich auf Zacharias, den Sohn Jojadas geht (2. Chr. 24, 20 f.), wie nach Hieronymus auch das Hebräerevangelium las,⁴³⁸⁾ auf einen Zeitgenossen angewandt. Doch ist das Recht dieser Auffassung fraglich.⁴³⁹⁾ Die Christenverfolgungen, die das Synopticon (Mc. 13, 9^b. 11 ff. Lc. 21, 12 ff.) und die Redequelle (Mt. 23, 32 ff. Lc. 11, 49 ff.) in Palästina annimmt, setzt Matthäus auch in heidnischen Ländern voraus (10, 18 [+ καὶ τοῖς ἐθνεσιν]. — 24, 9 [+ τῶν ἐθνῶν]), die paulinische Mission ist also in Gang oder vollendet; zu den apostolischen Märtyrern (24, 9 cf. Lc. 21, 16), von denen Marcus noch nicht spricht, mögen schon Petrus und Paulus, nicht nur Jacobus der Ältere († 42 n. Chr.) und Jüngere († 62 n. Chr.) gehören. Doch führt all das nicht über das Jahr 70 n. Chr. hinaus; die Weissagung Christi von der Verkündigung des Evangeliums in der Völkerwelt (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14) war durch Paulus vorher Wirklichkeit geworden; Paulus wurde bei seiner nachweislichen Bekanntschaft mit der παράδοσις der Sonderquelle wahrscheinlich unmittelbar durch sie getrieben. Auch das matthäische Sondergut in Kindheits- und Leidensgeschichte, das jerusalemische Tradition verrät, ist am wahrscheinlichsten noch vor der Zerstörung mit dem Evangelium verarbeitet worden. Der geschlossene Entwurf des Kindheitsevangeliums, in dem die einzelnen Legenden zu einem Ganzen zusammengefaßt sind, zeigt den noch friedlichen Hintergrund jüdischer Landschaft.⁴⁴⁰⁾ Die Aufnahme der Formel, der Blutacker, wo die Fremden begraben wurden, heiße so ἕως τῆς σήμερον (27, 8) und das Gerücht vom Diebstahl des Leichnams Jesu erhalte sich bei manchen Juden μέχρι τῆς σήμερον (28, 15), erklärt sich am besten, wenn zu Matthäus' Zeit noch dasselbe galt. So scheint der kurze Spielraum zwischen dem Abschluß des Marcusevangeliums (ca. 65 n. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems für die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums zu genügen. Will man dennoch unter 70 n. Chr. hinabgehen, weil man manche Aussprüche auf die schon eingetretene Katastrophe bezieht (cf. Mt. 22, 6 f.), so darf man doch nur ganz wenige Jahre danach als Spielraum annehmen, wodurch das Gesamtergebnis nicht wesentlich verändert wird.

⁴³⁸⁾ Harnack, Beiträge II S. 73.

⁴³⁹⁾ cf. Seine, Einleitung² S. 42.

⁴⁴⁰⁾ cf. Harnack, Beiträge IV S. 95 ff., wo sich im einzelnen freilich sehr ansehnliche Aufstellungen finden.

2. Die Echtheit.

Das Selbstzeugnis des ersten Evangeliums über seine Herkunft ist der einhelligen Überlieferung, es sei vom Apostel Matthäus verfaßt, nicht ungünstig. Außer von den vier Lieblingsjüngern Jesu nach der marcomatthäischen Sonderquelle (Mt. 4, 18 ff.) wird nur von Matthäus die Berufung in Jesu Nachfolge erzählt (9, 9 ff.), wobei kein Zweifel sein kann, daß der vom Zölltisch berufene Matthäus mit Matthäus dem Zöllner unter den zwölf Jüngern (10, 4) identisch ist. Daß nur das erste Evangelium den Zöllner Matthäus nennt, während Marcus und Lucas von Levi sprechen, diese Überprägung der synoptischen Überlieferung kann nicht ohne Absicht sein. Die einzige erkennbare Absicht aber ist, daß der Verfasser sich zu dem Namen dieses Zöllners Matthäus bekennen wollte. Örtlicher und zeitlicher Hintergrund des Evangeliums sprechen für einen Verfasser, der am galiläischen See wohl bekannt war, aber in Jerusalem seinen christlichen Anschauungskreis empfang; seine Zeit fällt in das letzte Jahrzehnt vor dem Untergang Jerusalems. Dennoch erheben sich gegen Matthäus eine Reihe von äußeren und inneren Gegengründen, die seine Anwartschaft auf das erste Evangelium in Frage stellen, so daß es ihm in seiner heutigen Form auch von konservativen Kritikern abgesprochen wird.

Von Papias an (Eus. h. e. 3, 39, 16) gilt es der alten Kirche als ausgemachte Sache, daß Matthäus „hebräisch“, also wohl aramäisch geschrieben habe. Irenäus (haer. 3, 1, 1. Eus. h. e. 5, 8, 2), Origenes (Eus. h. e. 6, 25, 4), Eusebius (h. e. 3, 24, 6), Hieronymus (De vir. ill. c. 3) auf Grund von Papias sind sich darüber einig. Nun verrät „Matthäus“ im Evangelium hebräische Sprachkenntnisse. Denn gerade der ihn im Unterschiede von seinen Quellen auszeichnende Schriftbeweis ist gewöhnlich nicht nach der Septuaginta, sondern nach dem Urtext gegeben. Da der Schriftbeweis zum Rahmen des Evangeliums gehört, der das Ganze voraussetzt, so empfing es seine letzte Gestalt von einer Hand, die hebräisch zu schreiben verstand. Daß derselbe Mann auch des Griechischen mächtig war, ist kein Gegengrund gegen einen galiläischen Zollbeamten, dessen Beruf ihn von selbst zur Doppelsprachigkeit zwang. Nur freilich trotz dieser Doppelsprachigkeit des Verfassers ist das Gewand des Evangeliums nicht „hebräisch“, sondern griechisch. Die Annahme, es sei als Ganzes aus dem Aramäischen ins Griechische später über-

seht worden, läßt sich nur dann halten, wenn man Marcus für jünger als das Matthäusevangelium hält, was ja von Zahn noch immer geschieht. Wer dagegen überzeugt ist, daß das erste Evangelium aus zwei Hauptquellen erwachsen ist, von denen sowohl Marcus als die Redequelle nach Ausweis von Lucas griechisches Sprachgewand trugen, deren Grundbestand aus Marcus und Lucas noch zu erheben ist, dem ist diese Annahme verschlossen. Daß Matthäus unter Verwertung griechischer Quellenbücher „hebräisch“ geschrieben habe, um sein Buch späterhin ins Griechische wieder zurückzuübersetzen, wäre eine zu künstliche Hypothese, zu der sich niemand entschlossen hat. Eher noch müßte man der Nachricht von der „hebräischen“ Ursprache jeden Wert absprechen. Da diese aber bei Papias (Eus. h. e. 3, 39, 16) so bestimmt auftritt, so wird man versuchen müssen, sie anderswie zu erklären. Sie könnte auf Verwechslung mit dem Hebräerevangelium beruhen, dessen Verwandtschaft mit Matthäus bezeugt ist, dessen aramäische Sprachgestalt noch Hieronymus kannte.⁴⁴¹⁾ Man könnte dafür anführen, daß Papias, der vom „hebräischen“ Dialekt des Matthäus berichtet, die Perikope von der Sünderin behandelt hat, die nach Eusebius (h. e. 3, 39, 17) auch im Hebräerevangelium stand. Doch ist nicht gesagt, daß Papias sie aus dem Hebräerevangelium schöpfte, dessen Existenz zu seiner Zeit (ca. 125 n. Chr.) überhaupt fraglich ist.⁴⁴²⁾ In Wirklichkeit ist dieses ein apokrypher Absenker des Matthäus, von den Judenchristen Syriens gern gelesen, aber ohne ursprünglichen Wert, während Papias den Anspruch hat, von einem echten Matthäusbuche verstanden zu werden, da er über Marcus so gut unterrichtet ist. So kommt doch wieder Schleiermachers Annahme in Frage, daß Papias sich auf eine matthäische Sammlung von Sprüchen Jesu beziehe, die „hebräisch“, also aramäisch, geschrieben war.⁴⁴³⁾ Denn eine solche Sammlung muß als eine Hauptquelle für Matthäus wie für Lucas als erwiesen gelten, ganz abgesehen von irgendwelcher Nachricht bei Papias, sondern einfach auf Grund der Quellenforschung. Papias schrieb fünf Bücher *Λογίων κυριακών ἐξηγήσεις* (Eus. h. e. 3, 39, 1). Ihm lag also an einer Sammlung von Herrnworten, nicht von Geschichten, weshalb ihm das Marcusevangelium wenig Ausbeute

⁴⁴¹⁾ cf. Zahn, Geschichte des nt. Kanons II S. 646 ff.

⁴⁴²⁾ cf. Zahn, a. O. I S. 854.

⁴⁴³⁾ Schleiermacher in den Studien und Kritiken 1832 S. 735 ff.

bot, da Marcus οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων war (Eus. h. e. 3, 39, 15). Dagegen bemerkt er, daß Matthäus Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (3, 39, 16). Gewiß liegt hier, wie Zahn hervorhebt, der Ton nicht auf τὰ λόγια, sondern auf Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, so daß die λόγια nicht zum ersten Male eingeführt werden, sondern von ihnen etwas Neues über ihre Sprache ausgesagt wird. Aber das Papiasfragment ist so abgerissen, daß im ursprünglichen Zusammenhang sehr wohl vorher von der matthäischen Sammlung von λόγια κυριακά die Rede sein konnte. Während Marcus für Papias wenig ergiebig war, boten ihm die λόγια des Matthäus eine breite Grundlage für seine λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Diese matthäischen λόγια waren „hebräisch“ geschrieben, und jeder hatte, so gut er konnte, an ihrer Auslegung gearbeitet. Wegen der sprachlichen Schwierigkeiten mußte dies viel Unvollkommenheiten ergeben, weshalb für Papias ein Plan, λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις seinerseits zu schreiben, wohl am Platze war. Daß das ἐρμηνεύειν seiner Vorgänger weniger eine Übersetzung als eine Auslegung bedeutet, ist darum wahrscheinlich, weil auch Marcus als ἐρμηνευτὴς Πέτρου von Papias nicht als Übersetzer, sondern als Ausleger gefaßt wird (3, 39, 15). Vor allem gab es ja eine uralte griechische Übersetzung der λόγια, die sowohl Matthäus wie Lucas für ihre Evangelien verwertet haben. Denn die starken Gleichungen zwischen Matthäus und Lucas in dieser Quelle lassen sich nur auf eine gemeinsame griechische Grundlage zurückführen, da Matthäus und Lucas ihre Evangelien gegenseitig nicht gekannt haben. Also darf man annehmen, daß Papias von einer aramäischen geschriebenen Sammlung von Herrnworten durch Matthäus spricht, deren griechische Gestalt eine Hauptquelle unsers ersten und dritten Evangeliums war. Sie muß dann freilich noch in apostolischer Zeit auch ins Griechische übersetzt worden sein; doch bei der zahlreichen hellenistischen Judenschaft Jerusalems mußte sich ein solches Bedürfnis sehr früh herausstellen. Man könnte sich denken, daß Matthäus selbst auch die griechische Übersetzung besorgte, als das Christentum immer tiefer in hellenistische Kreise eindrang.

Geht nun die Redequelle (τὰ λόγια) des ersten Evangeliums auf Matthäus zurück, so könnte das Matthäusbuch seinen apostolischen Namen erst nachträglich durch Übertragung von einem Teil auf das Ganze empfangen haben. Diese Annahme ist weit ver-

breitet und zur Not haltbar. Dennoch bestehen Gründe, die eine Zurückführung auch des ganzen Evangeliums auf Matthäus rechtfertigen. Die altkirchliche Überlieferung, auch wo sie nicht an die *λόγια*, sondern an das ganze Buch denkt, ist sich ihrer Sache so sicher, daß sie nicht leicht hin beiseitegesetzt werden kann. Für sie spricht aber vor allem die Berufungsgeschichte des Matthäus, dessen Namen hier nur das erste Evangelium bringt (9, 9 ff.). Stünde sie in der Redequelle, so würde sie nichts beweisen; sie steht aber im Synopticon, wo nur Levis Name durch Matthäus bedeutungsvoll ersetzt ist, und so beweist sie doch etwas. Der Verfasser des Gesamtevangelioms, der anderswo so nachdrücklich Matthäus einen *τελώνης* nennt (10, 4), der eine sichtliche Teilnahme für die *τελώναι* hat, scheint mit dieser Berufungsgeschichte ein Selbsterlebnis anzudeuten, das für sein Inneres maßgebend war. Diese Erwägung erscheint mir als so schwerwiegend, daß ich den matthäischen Ursprung des Gesamtevangelioms festhalten möchte. Sicherlich war ja Matthäus in der Landschaft am galiläischen See zu Hause, die im Evangelium gegenüber manchen Mängeln der marcinischen Darstellung klar hervortritt. Sicherlich ist er auch in Jerusalem ein Mitglied der Urgemeinde gewesen (Act. 1, 13), nach alter Überlieferung mindestens zwölf Jahre, was einen wiederholten Aufenthalt nicht ausschließt, so daß er mit der Theologie der Urgemeinde wohl vertraut sein mußte. Gegenüber Lucas zeigt der erste Evangelist eine souveräne Behandlung seiner Quellen. Zwar läßt er sie nebeneinander stehen, gießt sie nicht zu einem ganz neuen Geschichtswerk um; aber wie oft kürzt er in den Erzählungen die Darstellung, hebt die Hauptsachen, oft mit farbigen Sonderzügen, eindrucksvoll hervor. Matthäus nimmt Umstellungen ganzer Perikopen gegenüber Marcus vor, um inhaltlich verwandte Komplexe zu erzielen. Vor allem formt er die Sprüche und Reden Jesu gegenüber dem bei Lucas noch zutage tretenden ursprünglichen Entwurf der Redequelle zu größeren Zusammenhängen nach inneren Gesichtspunkten. Die Bergpredigt, deren Urgestalt wir aus Lucas noch leidlich zu erkennen vermögen, hat erst unter seiner umschaffenden Hand die unvergängliche Gestalt empfangen, in der sie trotz aller Fugen und Risse als ein Ganzes vor uns steht (c. 5—7). Die Jüngerrede (c. 10) wird zu einem Programm der ältesten Mission, trotz der Entstehung aus mancherlei Bruchstücken eine geschlossene Einheit. Die Schlußrede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer (c. 23) zeigt eine Lebenswahrheit und Gewalt, eine hinreißende Größe, deren Vergleich

die lucanischen Parallelstücke nicht aushalten. Erst die kühne Komposition bei Matthäus gibt uns den Eindruck des historischen Momentes, der Jesus die Todfeindschaft der Gegner unabwendbar eintrug. Matthäus erscheint hier als der große Künstler, der aus dem Schatz seiner Überlieferung ein Neues schafft, die Hauptsachen betonend, Nebendinge unterdrückend. Und so ist auch das Gesamtbild Christi in seinem Evangelium unter den Synoptikern das mächtigste. Groß und streng, von archaischem Ernste, in göttlicher Heiligkeit das Liebliche des lucanischen Bildes meidend, beleuchtet von den Weissagungen des Alten Testaments, so steht es vor uns. Es ist ein Glaubensbild, geboren aus einer großen Glaubensanschauung, erklärbar am besten aus dem Glaubenseindruck, den die Gestalt Christi im Inneren des Jüngers zurückließ. Die Apostelschüler Marcus und Lucas haben nichts Gleiches hervorgebracht.

Matthäus hat sein Buch auf Grund von Quellen geschaffen, von denen die Kindheitsgeschichte (c. 1. 2) und Fragmente der Passionsgeschichte (27, 3—10. 51^b—53. 62—66. 28, 2—4. 11—15) aus dem Kreise der Jerusalemer Urgemeinde zu stammen scheinen, während das Marcusevangelium den Hauptbestand der Erzählung ausmacht, über dessen Bearbeitung durch Matthäus wir früher gesprochen haben (S. 62 ff.). Dazu kommt aber als besonders wichtig die Redequelle (Q), die außer von Matthäus auch von Lucas verwertet ist. Wir können sie hier nicht ausführlich behandeln,⁴⁴⁴ sondern nur im Verhältnis zur matthäischen Verfasserchaft berühren. Aus den Untersuchungen scheint mir hervorzugehen, daß ihr Grundbestand und ihre ursprüngliche Anordnung aus einem Vergleich zwischen Matthäus und Lucas noch ersichtlich ist, wenngleich Einzelheiten immer fraglich bleiben werden. Johannespredigt (Mt. 3, 7—10. 12. Lc. 3, 7—9. 17 f.), Versuchung (Mt. 4, 1—11. Lc. 4, 1—15), Bergpredigt (Mt. 5—7 *. Lc. 6, 20 ff.), Hauptmann (Mt. 8, 5—13. Lc. 7, 1—10), Jüngerschaft (Mt. 8, 19—22. 9, 37 f. 10, 1 ff. *. Lc. 19, 57—60. 10, 1 ff.), Christusfrage (Mt. 11, 1 ff. 12, 22 ff. Lc. 7, 18—35. 6, 16. 10, 13—15. 11, 14—32 *), Pharisäerrede (Mt. c. 23 *. Lc. 11, 37 ff.), Apokalypse (Mt. 19, 28. 24, 26 ff. Lc. 22, 28. 17, 23—37), Schlussmahnung (Mt. 24, 42—51. Lc. 12, [37 f.] 39—46) bilden den festen Hauptbestand, wozu noch viele zerstreute Sprüche kommen, die hin

⁴⁴⁴) cf. Harnack, Beiträge II. Sprüche und Reden Jesu.

und wieder eingereiht sind.⁴⁴⁵⁾ Nun hat sich Matthäus nach dem überlieferten Grundriß der Redequelle gerichtet, was wir am lucanischen Bestande nachprüfen können. Doch hat er an Stelle der bunten *στωματεῖς*, die wir bei Lucas finden, große Gruppen von Reden geschaffen, bei denen dem überlieferten Grundriß nur Stücke eingegliedert wurden, die nun ein Ganzes bilden. Daß diese sachliche Gruppierung unter großen Gesichtspunkten gegenüber der sorglosen Art der lucanischen Behandlung sekundär ist, darf als erwiesen gelten. Wie sollte Lucas darauf gekommen sein, Bergpredigt, Jüngerrede, Phariseerrede in die losen Bestandteile zu zerlegen, wenn er sie in dem festen Verband der matthäischen Gestalt gekannt hätte? Lucas hat also die überlieferte Redequelle in ursprünglicherer Gestalt als Matthäus überliefert, nur daß auch Lucas bisweilen künstliche Verbindungen geschaffen hat, besonders wenn er Stücke aus andern Quellen mit Bestandteilen der Redequelle durchsetzt. Doch scheint mir dies Verhältnis beim ersten Evangelium nicht gegen die Verfässherschaft des Matthäus zu sprechen. Vielmehr gerade wenn Matthäus selbst dieses Buch schuf, konnte er mit der früher von ihm hergestellten Sammlung der *λόγια* in der Redequelle frei und kühn verfahren, als er sie im Evangelium zu großen Gruppen verarbeitete. Gerade die unbefangene Behandlung der Quellen spricht dafür, daß der erste Evangelist sich eigener Vollmacht zur Neugestaltung seines Werkes bewußt war, während Lucas sich viel ängstlicher an die überlieferte Anordnung seiner Quellen band. Daß die Redequelle sehr früh entstand, war eine sachliche Notwendigkeit. Während Figuren und Ereignisse jahrelang treu in der Erinnerung haften, verlangen Reden und Sprüche, um treu erhalten zu werden, baldige Aufzeichnung. Die älteste Gestalt der Redequelle trägt den Charakter solcher Notizen, die wenig inneren Zusammenhang zeigen, da sie bei verschiedenen Gelegenheiten aufgeschrieben wurden. Es ist gewiß verkehrt, die Urgestalt der Redequelle für jünger als das Synopticon zu halten; vielmehr, wenn beide Werke nicht etwa gleichzeitig sind, so wird die Redequelle die älteste Aufzeichnung aus dem Leben Jesu sein, wie denn Petrus und

⁴⁴⁵⁾ Auch andre Stücke, die Lucas nicht hat, können bei Matthäus aus Q stammen. So die Gleichnisgruppe vom Himmelreich (13, 31 ff.), deren formale Gleichheit (13, 31. 33. 44. 45. 47 *ομοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) für gleiche Herkunft spricht; desgleichen die eschatologischen Gleichnisse (i. S. 157 A. 240).

Jacobus, aber auch Paulus mit ihrer Überlieferung nicht ganz unbekannt sind.

„Die Hypothese, daß der Apostel Matthäus etwa außer dem hebräischen auch noch unser griechisches, außer den Sprüchen noch ein vollständiges Evangelium verfaßt hätte, dürfte auf Beifall nicht zu rechnen haben.“⁴⁴⁶⁾ Mir scheint, daß man sich ihre Ablehnung im allgemeinen doch zu leicht macht. Ein Apostel, der beider Sprachen kundig war, was bei einem Zollbeamten fast notwendig ist anzunehmen, konnte sich je nach dem erwünschten Leserkreis auch beider bedienen, zu Anfang in der Jerusalemer Urgemeinde des Aramäischen, später mit Rücksicht auf die Ausbreitung des Evangeliums in der hellenistischen Judenthümlichkeit des Griechischen. Ein Sammler von Christusprüchen, der sie bald nach ihrer Entstehung im Munde Jesu aufzeichnete, konnte diese ältere Niederschrift sehr wohl verwerten, wenn er später den Plan faßte, ein Bild Christi in Wort und Werk zu entwerfen. Räumlich und zeitlich spricht das Selbstzeugnis des ersten Evangeliums nicht gegen die Verfasserschaft eines Zeitgenossen Jesu; man muß also andre Gegengründe geltend machen. Solche werden nun seit Sieffert⁴⁴⁷⁾ in reicher Menge vorgebracht, so daß wir sie grundsätzlich, wenn auch nicht im einzelnen prüfen müssen. Von den zwei Hauptgründen ist der eine, daß Matthäus als Augenzeuge das Bild Christi nicht nach schriftlichen Quellen, sondern nach eigener Erinnerung dargestellt hätte, während doch im ersten Evangelium die älteren Quellen zutage liegen. Indessen läßt sich diese Behauptung nicht beweisen; und in der Geschichtsschreibung gibt es viele Beispiele, die sie widerlegen. Wollte Matthäus freilich nach modernen Grundsätzen Geschichte schreiben, so hätte er die Quellen auch des eigenen Zeitalters zu einem neuen Geschichtswerk umgegossen. Doch diese moderne Forderung bestand für ihn nicht; er wollte nicht kritisch Geschichte schreiben, sondern glaubend das Evangelium von Christus predigen. Daß Kindheits- und Passionsgeschichte manche legendarische Züge tragen, ist kein Gegengrund gegen seine Verfasserschaft; denn er war hier von der frommen Überlieferung der urchristlichen Zeitgenossen abhängig, die übrigens mehr Geschichte zu enthalten scheint,

⁴⁴⁶⁾ Jülicher, Einleitung¹ S. 191.

⁴⁴⁷⁾ Sieffert, Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung⁵ S. 185. Seine, Einleitung² S. 38 u. a.

als man gemeinhin annimmt. Daß er das Marcusevangelium zur Grundlage seiner Erzählung machte, könnte angesichts des Verhältnisses von Apostel und Apostelschüler freilich auffallen. Doch wenn Marcus selbst als Hauptzeugen seines Buches Petrus und Johannes annahm, die Säulen der Urgemeinde, so verstehen wir, daß Matthäus dies Doppelzeugnis als maßgebend anerkannte. Er schrieb in der Zeit der werdenden Universalkirche, in der eine einheitliche Überlieferung von Christus für die Christenheit zur unerläßlichen Forderung für die Gesamtentwicklung wurde; größere Namen als die Urzeugen Petrus und Johannes aber gab es für die Überlieferung nicht. Daß er für die Reden Jesu eigne Aufzeichnungen älterer Zeit benützte, hat bei Lucas in der Apostelgeschichte sein Gegenstück. Der zweite Gegengrund liegt in den zahlreichen Abweichungen der Darstellung von Lebensgang und Redeform Jesu gegenüber der vermutlichen Urgestalt. Nun ist aber zunächst zu erwidern, daß Matthäus öfter gegenüber Marcus und Lucas Verbesserungen zeigt, so wenn Matthäus selbst der Zollbeamte Levi sein will (9, 9 ff.), so wenn er die Mutter der Zebedaiden an ihrer Statt bitten läßt (20, 20), so wenn er die Gadarener für die Gerasener oder Gergesener (8, 28) und Magadan für Dalmanutha einsetzt (15, 39); so in der schroffen Gestaltung des Gesprächs mit der Kanaanäerin (15, 24. 26 cf. 10, 5), wo Marcus paulinisiert; in der Leidensweisagung vom Kelch ohne die Taufe (20, 22), wo Marcus christianisierend an Abendmahl und Taufe denkt; in der Datierung der Tempelreinigung auf Palmsonntag (21, 12 f.). Aber auch, wo Matthäus seine Quellen nebeneinander stehen läßt, ohne die Gleichheit des Ereignisses hervorzuheben wie beim doppelten Speisungswunder, wo er, sorglos um genaue Chronologie, Perikopen verwandten Inhalts zur Erhöhung der Gesamtentwicklung zusammenrückt (c. 8 f.), wo er Reden aus Bruchsteinen verschiedener Spruchreihen zu einem Ganzen aufbaut, um die Wucht der Sprache Jesu hervorzuheben, erweist er sich als selbständiger Geist, der über seinen Quellen steht. Gebundenheit und Freiheit gegenüber den Vorlagen lassen sich bei einem Apostel sehr wohl begreifen, der auf Grund vorhandener apostolischer Überlieferung für den Kreis der jungen Christenheit ein eignes Werk schuf, das zu dem Christusbilde des Marcus die Christusreden fügte, um Ereignis und Wort gleichermaßen zum Ausdrucksmittel des Wesens Christi zu machen. Matthäus entwirft sein Bild

wie ein Maler, nachdem es in ihm selbst Gestalt gewonnen hat, nicht wie ein Photograph, der ohne innern Anteil handelt. Sein Christusbild ist ein Glaubensbild, in dem der Einzelzug vom Ganzen verschlungen wird, keine Sammlung biographischer Einzelheiten. Erst dadurch empfängt es seine volle Wahrheit, wie alle Christusbilder des Neuen Testaments erst als Glaubensbilder volle Wahrheit empfangen. Es ist wohl eines Apostels wert, der seinen Herrn verkündigt.



Quellenregister.

1. Die synoptische Grundschrift.

	Seite		Seite
Mt. 1, 1*	9. 33.	Mt. 10, 46—52	22. 50.
1, 3f.	9. 33 f.	11, 1—8 ^{a*}	22 f. 50 f. 176.
1, 7—11	9.	11, 10	23. 51.
Łc. 3, 22	9. 34.	11, 15—19	23. 51.
Mt. 1, 12 f.	9. 34 f.	11, 27—33	23 f. 52.
Łc. 4, 14 f.	9. 36.	12, 1—27	25. 52.
4, 31 f.	9. 36.	12, 34 ^b —44	25 f. 53 f.
Mt. 1, 21 f.	35 f.	13, 1 f.	26. 54.
1, 23—45	10. 36 f.	13, 4—8. 9 ^b	26. 54.
2, 1—28	11 f. 37 ff.	13, 11—13	26. 54.
3, 1—21	12 f. 39 ff.	Łc. 21, 20	26. 54.
3, 31—35	13 f. 41.	Mt. 13, 14 ^b —17	26 f. 54.
Łc. 8, 4	14.	13, 24—26	27. 54.
Mt. 4, 3—25	14 f. 41.	13, 28—31	27. 55.
4, 35—41	15. 42.	Łc. 21, 34—22, 1 f.	27. 55.
5, 1—20	15 f. 43 f.	Mt. 14, 1. 10—16. 18 f. 21 ^{ab} . 25	27 f. 55 f.
5, 21—43	16 f. 43 f.	Łc. 22, 14—17. 20 ^c —23. 31 f.	28. 55 f.
6, 7—16	17 f. 44 f.	Mt. 14, 29 f.	28.
6, 30	18. 44.	Łc. 22, 39 f.	28 f. 57.
6, 31—44	18. 45.	Mt. 14, 35—38 ^a	29. 57.
8, 27—32 ^a	18 f. 45 f.	14, 40 ^c . 43 ^a . 45	29. 57.
8, 34—38	19. 46.	14, 47—49. 51 f.	29. 57.
Łc. 9, 28—32	19. 47.	14, 53 f. 61 ^b —65	57.
Mt. 9, 1. 3. 5—8	20. 46 f.	Łc. 22, 54—71	29 f. 57.
Łc. 9, 37	20. 47.	Mt. 14, 69—72	58.
Mt. 9, 15	20. 47.	Łc. 23, 1—3. 18 f.	30. 58.
Łc. 9, 38	20. 47.	Mt. 15, 2. 11—15	30 f. 58.
Mt. 9, 18—20	20. 47 f.	15, 21 f. 24. 25 ^a	31. 59.
Łc. 9, 42 f.	20. 47 f.	15, 26—28	31.
Mt. 9, 30—32	20. 48.	15, 33. 37—39	31.
9, 33 ^b —40	20 f. 48 f.	15, 42 ^b f. 46	31. 59.
10, 13—31	21 f. 49 f.	16, 2—4	31. 60.
10, 32 ^b	22. 49 f.	Łc. 24, 3—9	31 f. 59 f.
10, 32 ^c —34	22. 49 f.	24, 36—43	32. 60.
Łc. 18, 34	22. 49.		

2. Die Sonderquelle.

	Seite		Seite
Mt. 1, 1*	131. 153 f.	Mt. 21, 8 ^b —11	144. 176.
1, 2	131. 155.	Mt. 11, 8 ^b . 9	145. 176.
1, 5 f.	131. 155.	11, 11	145. 177.
Mt. 3, 13—15. 16 ^c . 17	131. 155.	Mt. 21, 14—17	145. 177.
Mt. 1, 14—20	132. 156.	Mt. 11, 12—14. 20—26	145. 177 f.
3, 22—30	140 f. 170 f.	12, 28—34 ^a	146. 178 f.
4, 1 f.	132. 157.	13, 3	146. 179.
4, 26—34	132. 157 f.	Mt. 24, 3*	146. 179.
6, 1—6	133. 159.	Mt. 13, 9 ^a . 10. 14 ^a	146. 179.
6, 17—29	133 f. 160 f.	13, 18—23	147. 180.
6, 45—50	134 f. 162.	Mt. 24, 30 ^a	147. 180.
Mt. 10, 40—42	141. 173.	Mt. 13, 27. 32—36	147. 180 f.
14, 28—31	135. 162.	14, 1 f.	148. 181
Mt. 6, 51 f.	135. 163.	Mt. 26, 3	148. 181.
6, 53—56	135. 163.	Mt. 14, 3—9	148. 181 f.
7, 1—23	136 f. 163 f.	14, 17. 20. 21 ^c	148. 182 f.
7, 24—30	137. 164.	Mt. 26, 25	148. 182.
7, 31—36	137 f. 164 f.	Mt. 14, 22—24	148. 182 f.
8, 1—10	134. 161 f.	14, 26—28. 31	148 f. 183.
8, 11—13. 15	138. 165 f.	14, 32—34	149. 183.
8, 14. 16—21	135. 162.	14, 38 ^b . f.*	149. 183.
8, 22—26	138. 166 f.	Mt. 26, 42 ^b	149. 184.
Mt. 16, 13. 16	138. 167. 46.	Mt. 14, 40*. 41 f.	149. 183 f.
16, 17—19	138 f. 167.	14, 43 ^b . 44. 46	149. 184.
16, 21 ^a . 22 f.	139. 168.	Mt. 26, 52 f.	149. 184.
Mt. 8, 32 ^b . 33	168.	Mt. 14, 50	149. 184.
8, 37	139. 168.	14, 55—61 ^a	149 f. 184.
9, 2. 4	139. 168.	14, 66—68	150. 58.
Mt. 17, 6 f.	139. 169.	15, 1. 3—10. 14 ^b	150. 185.
Mt. 9, 9—13	139 f. 169.	Mt. 27, 24 f.	150. 185.
9, 14. 16 f.	140. 169 f.	Mt. 15, 16—20	150 f. 185.
9, 21—29	140. 169 f.	15, 23. 25 ^b	151. 185.
9, 33 ^a	171 f.	15, 29—32	151. 185.
Mt. 17, 24—27	141. 171 f.	15, 34—36	151. 185.
Mt. 9, 41—50	141 f. 172 f.	15, 40—42 ^a	151. 186.
Mt. 18, 15—20	142. 174.	15, 44 f. 47	151. 186.
Mt. 10, 1—12	142 f. 174 f.	16, 1	151. 186.
Mt. 19, 10—12	143. 174.	16, 5—7*	152. 186 f.
Mt. 10, 32 ^a	143. 174 f.	16, 14—16	225.
10, 35—45	143 f. 175.	Mt. 28, 9 f.	152. 186.
11, 1*	144. 175 f.	28, 16—20	152. 186.
Mt. 21, 2—6*	144. 176.		

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

D. A. Schlatter

Professor der Theologie in Tübingen:

Die Entstehung der Beiträge

zur Förderung christlicher Theologie
und

ihre Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit

Preis 5,60 M., und 20% Sort.-Zuschlag.

Es gibt wohl wenige Selbstbiographien, die so intim und zugleich so bedeutend sind wie diese Schlattersche Gabe. Ich möchte sie allen empfehlen, die Schlatter kennen oder kennenlernen wollen oder besser: ich muß sie jedem Theologen empfehlen, weil mir gerade diese Schrift klargemacht hat, was wir an Schlatter haben. (Kartell-Zeitung.)

Schlatters Arbeit erschien als 1. Heft des Jubiläums-(25.) Bandes der „Beiträge zur Förderung christl. Theologie“. Von den 150 Heften dieser Sammlung seien hier genannt:

Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie. Von Prof. D. Martin Kähler. 1911. 2,40 M.

Jesu Gottheit und das Kreuz. Von Prof. D. A. Schlatter. 2. Aufl. 1913. 1,95 M.

Die Gleichnisse Lukas 15 und das Kreuz. Von D. Ernst Cremer (u. and. Arbeiten von Schlatter, Rütger und Rüggenbach). 1904. 2,90 M.

Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie. Von Lic. Walther Eichrodt. 21 M.

Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels. Von Privatdozent Lic. Dr. Ant. Jirku. 1918. 4 M.

Orte und Wege Jesu. Von Prof. D. G. Dalman. 1919. 19,20 M.

Der Schriftbegriff Jesu. Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments. Von Priv.-Dozent Lic. J. Hänel. 1919. 17,50 M.

Die Stellung der Religion im Geistesleben. Skizze einer Religionsphilosophie. Von Prof. D. J. Wendland. 1920. 5,05 M.

Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche. Neue Untersuchungen zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Von Prof. D. Dr. Johannes Haußleiter. 1920.

Zu obigen Preisen 20% Sort.-Zuschl. — Ausführliche Verzeichnisse kostenlos.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Lic. Bernh. Steffen:

Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 14. Band, 5. Heft.
4,50 M., und 20% Sortimentszuschlag.

Diese Arbeit fordert und verdient ein eindringendes Studium. Steffens Absicht ist zunächst die Einwirkung Hofmanns auf Ritschl, die meist unterschätzt werde, ins Licht zu stellen. Da den auffallenden und in der Tat wohl nicht genügend gewürdigten Berührungen aber auch eine Reihe Differenzen zur Seite stehen, so sieht sich Steffen genötigt, seinen Ausgangspunkt von Collenbusch und Menkens Gedanken zu nehmen als der Beiden gemeinsamen letzten Quelle. So enthält die Arbeit eine namentlich durch den stets wiederkehrenden Vergleich fesselnde Darstellung der Gedankenkreise der vier Männer, wobei die Einwirkung Menkens auf die neuere Theologie seit Schleiermacher stark hervortritt. Vieles tritt so in neues Licht. Da die Arbeit aber nicht nur historisch reproduziert, sondern auch kritisiert und weiterzuführen sucht, gibt sie auch für eine Erwägung des Problems selbst reiche Anregung. Das gilt besonders für die Art, wie der Gedanke des Straßleidens motiviert und in die Anschauung hineingearbeitet wird.

D. E. Cremer im Theol. Literaturbericht.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

- Bonwetsch, G.** Nath., Univ.-Prof. D., **Grundriß der Dogmengeschichte.** 2. Aufl. 12 M., geb. 14 M.
- Dunkmann, K.**, Univ.-Prof. D., **Der christliche Gottesglaube.** Grundriß der Dogmatik. 1920. 16 M., geb. 19,20 M.
- Sadorn, W.**, Univ.-Prof. D., **Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus.** 6,75 M.
- Jeremias, Joh.**, Pfr. D., **Der Gottesberg.** Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache. 10 M., geb. 12 M.
- Jelke, Rob.**, Univ.-Prof. Lic. Dr., **Das Grundproblem der theologischen Ethik.** 4 M., geb. 4,80 M.
- Kögel, Julius**, Univ.-Prof. D., **Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung.** 3,85 M.
- — **Zum Schriftverständnis des Neuen Testaments.** I: Matthäus-Evangelium. 1,50 M. — II: Johannes-Evangelium. 1,80 M. — III: Galaterbrief. 1 M. — IV: Römerbrief. 2,40 M.
- König, Ed.**, Univ.-Prof. D., **Friedrich Delitzsch's „Die große Täuschung“** kritisch beleuchtet. 3,50 M.
- — **Die Genesis.** Eingeleitet, übersetzt und erklärt. 25 M., geb. 28 M.
- — **Geschichte der alttestamentlichen Religion.** 2. Aufl. 16 M., geb. 10,20 M.
- Mie, Gust.**, Univ.-Prof. Dr., **Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens.** (Studien des apolog. Seminars in Wernigerode. 2. Hft.) 4,50 M.
- Nelle, Wilh.**, Prof. D., **Schlüssel zum evangel. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen.** Die 580 Lieder dieses Buches nach Geschichte, Gehalt und gottesdienstlicher Verwertung. 2. Aufl. 15 M., geb. 17,50 M.
- Pfennigsdorf, E.**, Univ.-Prof. D., **Im Kampf um den Glauben.** 10 M., geb. 12 M.
- Steffen, Bernh.** Lic., **Das Dogma vom Kreuz.** Beiträge zu einer staurozentrischen Theologie.
- Petrich, Herm.** D., **Unser geistliches Volkslied.** Geschichte und Würdigung lieber alter Lieder. 17 M., geb. 20 M.
- — **Paul Gerhardt.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Auf Grund neuer Forschungen und Funde. 9,60 M., geb. 11,20 M.
- Pohlmann, Hans**, Pfr. Lic. theol., **Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther.** 8,50 M.
- Schwarz, Herm.**, Univ.-Prof. D., **Über neuere Mystik in Auseinandersetzung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner.** (Studien des apolog. Seminars, 1. Hft.) 6,50 M.
- Stange, Carl**, Univ.-Prof. D., **Die Lehre von den Sakramenten.** (Studien des apologetischen Seminars, 3. Hft.) 6,50 M.
- — **Die Religion als Erfahrung.** 3,60 M., geb. 4,50 M.
- — **Luther und das sittliche Ideal.** 4 M.
- Weber, S. E.**, Univ.-Prof. D., **Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube.** Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre. 2. Aufl. 7,20 M., geb. 8,40 M.
- Werdermann, Herm.**, Lic., **Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes.** 4,80 M.

Hierzu der übliche (20%ige) Sortimentszuschlag.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

D. Julius Kögel

Prof. der Theologie in Kiel:

Zum Schriftverständnis des Neuen Testaments

- | | |
|--|---------|
| 1. Das Evangelium des Matthäus. | 1,50 M. |
| 2. Das Evangelium des Johannes. | 1,80 M. |
| 3. Der Brief des Apostels Paulus an die Galater. | 1,— M. |
| 4. Der Brief des Apostels Paulus an die Römer. | 2,40 M. |

Ein Leser schreibt: Ich muß sagen, ich habe noch selten etwas so Gutes und Treffendes über den Galaterbrief gelesen wie das, was Kögel in seiner Einleitung zu diesem Brief schreibt. Das ist's, was Studenten brauchen „zum Schriftverständnis des Neuen Testaments“: kurz und überzeugend die Hauptpunkte herausstellen, auf die es beim Lesen der betreffenden Schrift ankommt — keine Überlastung mit Dingen und Problemen, die wohl den „Forscher“ interessieren, aber für den Anfänger, der sein Neues Testament lesen will, viel zu hoch und auch unnütz sind — ich meine z. B. die synoptische Frage!

Früher erschienen:

Die Bedankeneinheit des ersten Briefes Petri

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. 4,80 M.

Der Sohn und die Söhne

Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 15—18. 4,80 M.

Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter

Luk. 16, 1—13. 1,10 M.

Der Zweck der Gleichnisse Jesu

im Rahmen seiner Verkündigung. 3,90 M.

Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 2,40 M.

Zu diesen Preisen tritt der übliche (20%ige) Sortimentszuschlag.

Verlag von C. Bertelsmann in Bielefeld.

226R

P942

Procksch, O.

Petrus und Johannes

1903	Dr.				
96	Easton	5F'24			

226R

P942

